كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهية واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ويعتقدون انها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكي لهم من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطا في سلكهم وترفعا عن مساعدة الجماهير والدهماء واستنكافا من القناعة بأديان الآباء ظنا بأن اظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن ان الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخبال فاية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل دون أن يقبله خبرا وتحقيقا والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة فليس في سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوي الضلالات والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولاء فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الاغبياء ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الاذكياء أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين لهؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الاوائل والاواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لاجلهما بعثت الانبياء المؤيدون بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارهما الا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ولا يعدون الا في زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاغبياء والاغمار ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه أو يشعر بفطنته وذكائه اذ يتحقق ان هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قذفوا به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله ولكنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والاباطيل ونبين أن ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ولنصدر الآن بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة (فلنقتصر) على اظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى أصول أهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على استاذه الملقب عندهم بافلاطون الالهي ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بان قال أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه (وانما) نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية

والمنطقية و يستدرجون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية
التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ثم المترجمون
لكلام ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتأو
حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفار
أبو نصر وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلا
فان ما هجراه واستنكفاه من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ولا يفتقر الى نظر طويل
ابطاله فليعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلا
بحسب انتشار المذاهب (مقدمة ثانية) ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلا
أقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جوهرا
سيرهم الجوهر بانه الموجود لا في موضوع أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقومه
ولم يريدوا بالجوهر المتحيز على ما أراده خصومهم ولسنا نخوض في ابطال هذا لان معنى القيا
بالنفس اذن صار متفقا عليه رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث ع
اللغة وأكثرهم لا يسمونه جوهرا وان سوغت اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه في الشرع ا
المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامي واباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ول
تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي ان يلتبس
عليك حقائق الامور بالعادات والمراسم فقد عرفت انه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معنا
على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال (القسم الثاني) ما لا يصدم مذهبهم فيه
أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازع
فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس م
حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا و
القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم الق
بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة وهذا الف
أيضا لسنا نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الد
فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تب
معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين و
ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يستر
في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو
قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل (فان قيل) فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الشمس والقمر لآيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى
ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس
الا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته والامر بالصلاة عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند
الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه ان يأمر عند الكسوف بها استحبابا (فان
روي انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشيء خضع له فيدل على ان

... تأويله اهون من مكابرة أمور قطعية فكم من ظواهر أولت بالأدلة
العقلية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يفرح به الملحدة ان يصرح ناصر
الشرع بان هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه
أمثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة
أو بسيطا أو مثمنا أو مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه أو أقل
أو أكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب
الرمان فالمقصود كونها من فعل الله فقط كيفما كانت (القسم الثالث) ما يتعلق النزاع
فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد
والابدان وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم
فيه دون ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن
مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول
مطالب منكر لا دخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفة فألزمهم
تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ولا أنتهض ذابا عن
مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في
التفصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد
(مقدمة رابعة) من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج اذا أورد عليهم اشكال في معرض الحجاج
قولهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي أعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل
الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات فمن يقلدهم في
كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في أن علومهم مشتملة على
حله وانما يعسر علي دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات (فنقول) أما الرياضيات
التي هي نظر في الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهيات وقول القائل ان الالهيات تحتاج
اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة تحتاج اليها الحساب أو الحساب يحتاج الى الطب
(وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها الى
المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقادير
حركاتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا أو اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا
يقدح ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع
عالم مريد قادر حي يفتقر الى أن يعرف ان البيت مسدس أو مثمن وان يعرف عدد جذوعه
وعدد لبناته وهو هذيان لا يخفى فساده وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما
لم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة مالم يعرف عدد حباتها وهو هجر من
الكلام مستغث عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق
ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى
المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس والمستضعف

اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم ونقتفي آثارهم لفظا لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية ولكنا نرى ان نفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالآلة لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا ايرجع اليه ولكن رب ناظر يستغني عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يبتدئ أولا بحفظ الكتاب الذي سميناه معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولنذكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب (وهي) عشرون مسئلة (المسئلة الاولى) في ابطال مذهبهم في أزلية العالم (المسئلة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تعجيزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية (التاسعة) في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم (العاشرة) في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تعجيزهم عن القول بأن الاول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تعجيزهم عن القول بأن الاول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء (السادسة عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية (فهذا) ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (واما الرياضيات) فلا معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسئلة) في ابطال قولهم بقدم العالم وتفصيل المذاهب اختلفت الفلاسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس

[illegible]
افلاطون انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأبى ان يكون حدوث العالم معتقدا
(وذهب) جالينوس فى آخر عمره فى كتابه الذى سماه ما يعتقده جالينوس رأيا الى التوقف
فى هذه المسألة وانه لا يدرى العالم قديم أو محدث وربما دل على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك
ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسألة فى نفسها على العقل ولكن هذا كالشاذ فى مذهبهم
وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا
(ايراد أدلتهم) لو ذهبت أصف ما نقل عنهم فى معرض الادلة وما ذكر فى الاعتراض عليه
لسودت فى هذه المسألة أوراقا ولكن لا خير فى التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجرى مجرى
التحكم أو التخيل الضعيف الذى يهون على كل ناظر حله ولنقتصر على ايراد ما له موقع فى النفس
مما يجوز أن ينتهض مشككا لفحول النظار فان تشكيك الضعفاء بادنى خيال ممكن وهذا
الفن من الادلة ثلاثة (الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا
القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا
امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان يتجدد مرجح أو لم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقى
العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث
الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال فى حدوث المرجح قائم وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت
متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شئ قط واما أن يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترك عن حال
الشروع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على
عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدى الى ان ينقلب القديم من العجز
الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله
غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن ان يحال على فقد آلة ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل ان يقال
لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم ان يقال حصل وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن
مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها فى ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثه لا فى
ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر فى محل حدوثه المبين فانما الاشكال فى أصل حدوثه وانه من
أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث
من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فاى فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث
الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل العدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلماذا تبدل ذلك
الوجود وحدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة
الاولى ولا يتسلسل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من
غير تغير أمر من القديم من قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغير القديم محال
لان الكلام فى ذلك التغير الحادث كالكلام فى غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا
واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم فى سائر مسائل الالهيات
ليس كلامهم فى هذه المسألة اذ يقدرون هاهنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منه فى
المنطق ثم قدمنا هذه المسألة وقدمنا أقوى أدلتهم (الاعتراض) من وجهين (أحدهما) ان

يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد
فيه وان يستمر العدم الى الغاية التى استمر اليها وان يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود
قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث
لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب
ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل ايضا وجود موجب قد تم بشرائطه ايجابه
واركانه واسبابه حاصلة حتى لم يبق شئ منتظر البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب
عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب
بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة
ولم يتجدد مريد ولم تتجدد ارادة ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف
تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق فى شئ من الاشياء
وامر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد
المراد وبقيت هى بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا
الجنس فى الموجب والموجب الضرورى الذاتى بل وفى العرضى والوضعى فان الرجل لو تلفظ
بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة فى الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم
بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجئ الغد او بدخول الدار فلا يقع
فى الحال ولكن يقع عند مجئ الغد او عند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شئ منتظر
فلما لم يكن حاضرا فى الوقت وهو الغد والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس
بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر
الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وان المختار فى
تفصيل الوضع فاذن لم يمكننا وضع هذا بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله فى الايجابات الذاتية
العقلية الضرورية واما فى العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه
الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وانما يتصور ذلك فى
العزم لان العزم غير كاف فى وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو
انبعاث فى الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة فى حكم قصدنا الى الفعل فلا
يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد فى اليوم الى قيام فى الغد
الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة فى حكم عزمنا فليس ذلك كافيا فى وقوع المعزوم
بل لا بد من تجدد انبعاث قصدى عند الايجاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال
ان ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت سمه لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان
يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية فرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام
شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد فى مدة لا يرتقى الوهم الى اولها
بل آلاف سنين ولا ينقص شئ منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة من غير امر تجدد وشرط تحقق
وهو محال فى نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ اى شئ كان
يعرفونه لضرورة العقل او نظره وعلى لغتكم فى المنطق اتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين

يحد

بحد الاوسط فان ادعيتم حدا اوسط وهو الطريق النظرى فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة
ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم فى معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة
لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك فى انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من
اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس فى جميع ما ذكرتموه الا الاستبعاد
المجرد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهى الارادة القديمة القصود الحادثة وأما
الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب
بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل (قلنا) وما الفصل بينكم
وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع
الكليات من غير ان يوجب ذلك كثرة فى ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير
ان يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهذا مذهبكم فى حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا فى
غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا
فقالوا ان الله لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل
اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال
بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم
يكن يعلم صنعه البتة بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا
قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع
ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون
ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشترى نصف سدس ادوار الشمس فانه يدور فى اثنتى
عشرة سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشره
بل لا نهاية لادوار فلك الكواكب الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لا نهاية
للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالته ضرورة
فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر او شفع ووتر جميعا
او لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع
فالشفع يصير وترا بواحد فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد وان قلتم وترا فالوتر يصير بواحد شفعا
فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل)
انما يوصف بالشفع والوتر المتناهى وما لا يتناهى لا يوصف به (قلنا) فجملة مركبة من
آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر
فبماذا تنفصلون عن هذا (فان قيل) محل الغلط فى قولكم انه جملة مركبة من آحاد فان هذه
الدورات معدومة أما الماضى فقد انقرض وأما المستقبل فلم يوجد والجملة أشارة الى موجودات
حاضرة ولا موجود ههنا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه سواء
كان المعدود موجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا أن نعتقد انه لا يخلو من
ان يكون شفعا أو وترا سواء قدرناها موجودة او معدومة فان انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه
القضية على انا نقول لهم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هى آحاد متغايرة بالوصف

ولا نهاية لها وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت فهي موجودات لا توصف
بالشفع ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان
تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأى فى النفوس هو الذى اختاره ابن سينا
ولعله مذهب ارسطاطاليس (فان قيل) فالصحيح رأى أفلاطون وهو ان النفس قديمة وهى
واحدة وانما تنقسم فى الابدان فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) هذا أقبح
وأشنع وأولى أن يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فان
كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو
عينه لتساويا فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوسية فى كل اضافة (وان قلتم)
انه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى الحجم
وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الفا ثم يعود ويصير واحدا
بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية وتكثر كماء البحر ينقسم فى الجداول والانهار ثم يعود الى البحر
(فاما) ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن
معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعى
الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (فان قيل) هذا
ينقلب عليكم فى أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وسنتين ولا نهاية لقدرته
فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فان قلتم متناهية صار
وجود البارى متناهى الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لا نهاية
لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال
عن دليلهم الثانى (فان قيل) فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه
من وجه آخر وهو ان الاوقات متساوية فى جواز تعلق الارادة بها فما الذى ميز وقتا معينا عما
قبله وعما بعده وليس محالا ان يكون التقدم والتأخر مرادا بل فى البياض والسواد والحركة
والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم
تعلقت الارادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذى ميز أحد الممكنين عن الآخر فى تعلق
الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشئ لا يتميز عن مثله الا بمخصص ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث
العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم فى
الامكان بغير مخصص (وان قلتم) ان الارادة خصصت فالسؤال عن اختصاص الارادة وانها لم
اختصت (فان قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لان
القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقال
العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك
اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فان قلتم) ان هذا
السؤال غير لازم لانه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل هذا السؤال لازم
لانه عائد فى كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على
الوصف الذى وجد وفى المكان الذى وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تمييز الشئ

[illegible]

ولم يكن بد من تخصيص مخصص الشيء عن مثله فقيل القديم وراء القدرة صفة من شأنها

تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت الارادة بأحد المثلين كقول القائل لم اقتضى

العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال ان العلم عبارة عن صفة هذا شأنها فكذلك الارادة

عبارة عن صفة هذا شأنها فانها تمييز الشيء عن مثله (فان قيل) اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن

مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلا معناه انه لا تميز له وكونه مميزا معناه أنه ليس مثلا له

ولا ينبغي أن يظن ان السوادين في محلين متماثلان من كل وجه لان هذا في محل وذلك في آخر

وهذا يوجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقا لان هذا فارق ذلك

في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلان عنينا به في السوادية مضافا

اليه على الخصوص لا على الاطلاق والا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا

عقلت أصلا الاثنينية يحقق ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور منا أن نميز بالارادة الشيء

عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه

لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل انما يأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب يمينه ان كانت

عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الاسباب اما خفي واما جلي والا فلا يتصور تمييز الشيء عن

مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظرا

ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمسككم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم

الله يفارق علمنا في أمور كثيرة فلم تبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا (قيل) هذا

عمل وهمك وأما أدلة العقل فقد ساقت العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول

دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم

الارادة فليسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باذن الشرع والا فالارادة

موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ

على أنا في حقنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما

العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل

ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسير الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى

امكان الاخذ فانتم بين أمرين اما ان قلتم انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه قط فهو

حماقة وفرضه ممكن واما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق أبدا متحيرا ينظر اليهما

فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضا محال يعلم بطلانه

ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة

شأنها تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو انا نقول أنتم في مذهبكم

ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة

تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللزوم

بالطبع أو بالضرورة لا تختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الا على الوجه الذي

من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث فيها ومحركها
حركتها الدورية نفوس السموات فانها حية نازلة منازل نفوسنا بالنسبة الى أبداننا ونفوسها
قديمة فلا جرم ان الحركة الدورية التى هى موجبها أيضا قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس
لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أى كانت دائرة أبدا فاذن لا يتصور ان يصدر الحادث
قديم الا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه فانه دائم أبدا وتشبه الحادث من وجه
فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجزائه واضافاته
مبدأ للحوادث ومن حيث انه أبدى متشابه الاحوال صادر عن نفس أزلية فان كان فى العالم
حوادث فلا بد من حركة دورية وفى العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة قلنا هذا
التطويل لا يغنيكم فان الحركة الدورية التى هى المستند حادث ام قديم فان كانت قديمة فكيف
صارت مستند الاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل وقولكم انه
من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد أى هو ثابت التجدد متجدد
الثبوت فنقول أهو مبدء الحوادث من حيث انه ثابت أو من حيث انه متجدد الثبوت فان كان
من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شئ فى بعض الاحوال دون البعض
وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجدده فى نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا
غاية تقرير الالزام ولهم فى الخروج من هذا الالزام نوع احتيال سنورده فى بعض المسائل بعد
هذه كى لا يطول كلام هذه المسئلة بانشعاب شجون الكلام وفنونه على انا سنبين ان الحركة
الدورية لا تصلح ان تكون مبدء الحوادث فان جميع الحوادث مخترعة لله تعالى ابتداء من غير
واسطة ونبطل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركتنا (دليل
ثان) لهم فى المسئلة (زعموا) ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه
ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع
مع انه يجوز ان يكون معه فى الوجود الزمانى وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص
على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد فى الماء مع حركة الماء فانها
متساوية فى الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك
الماء بحركة اليد فى الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان
كانت متساوية فان أريد تقدم البارى على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال
ان يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وان أريد أن البارى متقدم على العالم والزمان لا بالذات
بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على
الوجود وكان الله تعالى سابقا مدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول
فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب
قدم الزمان وهى عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذى يدوم
الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا
ونعنى بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم
قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم

وجود

[illegible] بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص ثان فقولنا كان الله
تعالى ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود اثنين
وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات
الى أغاليط الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم
العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان
نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضى كان الله ولا عالم فبين
قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر فلنبحث عما يعود اليه الفرق
ولا شك فى انهما لا يفترقان فى وجود الذات ولا فى عدم العالم بل فى معنى ثالث فانا اذا قلنا بعدم
العالم فى المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ماضى فدل على
ان تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضى والماضى بذاته هو الزمان والماضى بغيره هو
الحركة فانها تمضى بمضى الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى
الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصلى من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث
الذى فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل
ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء
أردنا به العدم الاول أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه
يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضى وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ الا مع
تقدير قبل له وذلك القبل الذى لا ينفك الوهم عنه نظن أنه شئ محقق موجود هو الزمان وهو
كعجز الوهم عن أن يقدر تناهى الجسم فى جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان
وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه كل
الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله
وكما جاز أن يكون الوهم فى تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له مخطأ و بين خطؤه بان
يقال له الخلاء ليس مفهوما فى نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذى يتباعد اقطاره فاذا كان
الجسم متناهيا كان البعد الذى هو تابع له متناهيا فانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم فى نفسه فثبت
انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد
المكانى تابع للجسم فالبعد الزمانى تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذاك امتداد اقطار
الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهى اقطار الجسم منع من اثبات بعد وراءه فقيام الدليل على
تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه فان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره
ولا يرعوى عنه فلا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد
و بين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق
لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال وهم كما فى الفوق وهذا لازم فليتأمل
فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم
ليس له فوق ولا تحت بل هو كرى وليس للكرة فوق ولا تحت بل به سميت جهة فوق من حيث
انه يلى رأسك والآخر تحت من حيث انه يلى رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة

التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا على أن نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرا ولا العدم المقدر عند افناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطرفا نهاية وجود العالم الذي أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصور التبديل فيهما بتبدل الاضافات البتة بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء فيقولون ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له وكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عني به انه هل لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي وان عنيتم بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح قيل لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له فيقال ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له (فان قلت) خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير (بقي) انا نقول لله وجود ولا عالم معه وهذا القدر أيضا لا يوجب اثبات شيء آخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا وفرضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقده كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل يذعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم لما لم يألف جسما متناهيا الا ويجنبه جسم آخر وهواء تخيله خلاء لم يتمكن من ذلك في الغائب وكذلك لم يألف الوهم حادثا الا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود قد انقضى فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق (صيغة ثانية) لهم في الزام قدم الزمان قالوا لا شك في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة سنة

وألف

[illegible] والقول من البياض (فان قلتم) لا يمكن [illegible]
الا بعد حدوث الفلك ودورته فلنترك لفظ السنين (ولنورد) صيغة أخرى فنقول اذا قدرنا
ان العالم من أول وجوده قد دارت أفلاكه الى الآن بألف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على
أن يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهى الى زماننا هذا بألف ومائة دورة (فان قلتم) لا فكأنه
انقلب القديم من العجز الى القدرة أو العالم من الاستحالة الى الامكان (وان قلتم) نعم ولا بد منه
فهل يقدر على أن يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهى الى زماننا بألف ومائتى دورة فلا بد من نعم
(فنقول) هذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا فى التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق هل امكن
خلقه مع العالم الذى سميناه ثانيا وكان ينتهى الينا بألف ومائتى دورة والآخر بألف ومائة دورة
وهما متساويان فى مسافة الحركة وسرعتها (فان قلتم) نعم فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى
حركتان فى السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم
الثالث الذى ينتهى بألف ومائتى دورة لا يمكن أن يخلق مع العالم الثانى الذى ينتهى الينا
بألف ومائة دورة بل لا بد وان يخلقه قبله بمقدار يساوى المقدار الذى تقدم العالم الثانى على
العالم الاول وسميناه الاول لانه أقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر
امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدر المكمم
الذى بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة
صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيأ حتى يتقدر بمقادير
مختلفة والكمية صفة فتستدعى ذا كمية وليس ذلك الا الحركة والكمية الا الزمان الذى هو قدر
الحركة فاذن قبل العالم عندكم شىء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان
(الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا
نقول هل كان فى قدرة الله أن يخلق الفلك الاعلى فى سمكه أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا)
لا فهو تعجيز (وان قالوا) نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقى الامر الى غير نهاية (ونقول)
فى هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغله الاكبر
بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء
فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم
بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند
نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشىء
فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) فى تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود
العالم كجوابهم فى تخييل الوهم تقديرا لامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل)
نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس
بممكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل
فان العقل فى تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد
والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفى والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو

تحكم بارد فاسد (الثانى) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفى الصانع ونفى سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (الثالث) هو ان الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتنعا فى حال ممكنا فى حال كما أن الشئ اذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا أخذ لا معه أمكن اتصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا أو أكبر منه أو أصغر بقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة (والتحقيق) فى الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراد وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم بتلبيسه شيأ آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فان كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض) بان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا ولم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم فى المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن فكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهى السطح ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادى الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم وهو) انهم قالوا كل حادث فالمادة التى فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ولا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبيانه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود ومحال أن يكون ممتنعا الان الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافى لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل

يضاف

يستدعى محلا ولا محل الا المادة فيضاف اليها كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة أو السواد أو البياض أو الحركة أى ممكن له حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغييرات فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن أن تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها ولكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شئ مع انه وصف اضافى لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا وكون القديم قادرا عليه لانا لا نعرف كون الشئ مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور وهو تعريف الشئ بنفسه فدل ان كونه ممكنا قضية أخرى فى العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا ويستحيل أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعى معلوما والامكان المعلوم غير العلم لا محالة ثم هو وصف اضافى فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا المادة وكل حادث فقد سبقه مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال (الاعتراض) ان يقال الامكان الذى ذكروه يرجع الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحيلا وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له (بدليل) ثلاثة أمور (أحدها) ان الامكان لو استدعى شيأ موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيأ موجودا يقال انه امتناعه وليس للممتنع وجود فى ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثانى) أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذى يطرآن عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس البياض فى نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس السواد فى ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بانه ممكن فدل أن العقل فى القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان والثالث ان نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع فى مادة وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافى ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم أمران اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان وغفلتهم عنه لكنا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات فى أنفسها ولكن العقول غفلت عنها ولو عدمت العقول والعقلاء لبقى الامكان لا محالة وأما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع أيضا وصف اضافى يستدعى موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل أبيض كان ممتنعا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة

ومقيدات يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا لابد له من موضوع يضاف اليه اما
الاول فلا يخفى انه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثانى وهو كون السواد فى نفسه ممكنا فقلنا
فانه ان أخذ مجردا دون محل يحله كان ممتنعا لا ممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئة فى الجسم
فالجسم مهيأ لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم والا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف
بامكان وأما الثالث وهى النفس فهى قديمة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلم
يلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اعتقد فريق منهم انها منطبعة فى المادة تابعة للمزاج على
مادل عليه كلام جالينوس فى بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى
مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فمعناه ان المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة
فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة معها
اذ هى المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد
الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا عقلية صحيح وما ذكر من ان معنى قضاء العقل علمه والعلم
يستدعى معلوما (فنقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية فانها ثابتة فى
العقل عندهم وهى علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الاعيان حتى صرح
الفلاسفة بان الكليات موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان وانما الموجود فى الاعيان جزئيات
شخصية وهى محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لان ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة
عقلية فاذن اللونية قضية مفردة فى العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور فى الوجود لون
ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الالوان ويثبت فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال
هى صورة وجودها فى الاذهان لا فى الاعيان فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه (وأما قولهم) لو
قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الامكان ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا
الكلية وهى الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا اقضية فى العقول فكذلك
قولنا فى الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون باقية فى علم الله فكذا القول فى
الامكان فالالزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم (وأما العذر) عن الامتناع فانه مضاف
الى المادة الموصوفة بالشئ اذ يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله محال
وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك ان انفراد الله تعالى
بذاته وبوحدته واجب والانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه
فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه
(قلنا) فمعنى امكان وجود العالم عندنا ان انفراد الله تعالى عنه ليس كانفراده عن النظير فان
انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فنتكلف الامكان اليه
بهذه الحيلة كما تكلفوا فى رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة
الانفراد اليه بنعت الوجوب (وأما العذر) عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا
فهو حق أعنى بذلك فى الوجود وان عنى بذلك فى العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلى
ويحكم عليه بالامكان فى ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذوات مفردة وامكان
سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس

فهذه

[illegible] فانا كما نفهم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى احداث ان القادر عليها يكون في
حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كما انه اضافة الى البدن
المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذا لم يكن
انطباع في الموضعين (فان قيل) فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم
تحلوا ما أوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة وينحل وجه الاشكال
في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكذيب مذهبهم والتعبير في وجوه
أدلتهم بما نبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب
ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما
اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله
ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم والله أعلم (مسئلة)
في ابطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم
عندهم كما انه أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل
كذلك ولا يزال أيضا كذلك وأدلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض
كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وجارى علته وعليه بنوا منع
الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الاول (ومسلكهم الثاني) ان العالم اذا
عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد نفيه اثبات الزمان (ومسلكهم الثالث) ان امكان
الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل
لا يقوى فانا نحيل ان يكون أزليا ولا نحيل ان يكون أبديا لو أبقاه الله تعالى أبدا اذ ليس من
ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له أول ولم نوجب
ان يكون للعالم لا محالة الا أبو الهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية
لها فكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل
كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نبعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل
بل نجوّز ابقاءه وافناءه وانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه
بالمعقول (واما مسلكهم الرابع) فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ
الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم
فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها
(والجواب) عن الكل ما سبق وانما أفردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين (الاول)
ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة
والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه
الآماد الطوال دل على انها لا تفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل
ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد وان يكون فيها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال
وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف
اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تفسد فلا بد وان تذبل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة

شرطيا وهو ان نقول ان كانت الشمس تفسد فسادا ذبوليا فلا بد وان تذبل في طول المدة [illegible] الا
بالابصار في الذبول حتى يلزم التالي المقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول احد
وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله (الثاني) هو انه لو سلم له هذا
وانه لا فساد الا بالذبول فمن اين عرف انه لا يعتريها الذبول واما التفاته الى الارصاد فمحال لانها
لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما يقرب
منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين للحس فلعلها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار
جبال واكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب
وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة
مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد
كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد
اعرضنا عن ايراد ادلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقلاء واوردنا هذا الواحد ليكون عبرة
ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج الى تكلف في حل شبهتها كما سبق
(الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدم له
وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بارادة
القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ويؤدي الى ان يكون
القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود
الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ونزيد
ههنا اشكالا آخر اقوى من ذلك هو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار
فاعلا وان لم يتغير هو في نفسه فلا بد وان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن له فعل والآن
ايضا الا فعل له فاذن لم يفعل شيأ والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا واذا اعدم العالم وتجدد
له فعل لم يكن فما ذلك الفعل اهو وجود العالم وهو محال اذ انقطع الوجود او فعله عدم العالم
وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا فان اقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم
ليس شيأ موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل واوجده الموجد ولاشكال هذا افترق
المتكلمون في التفصي عن هذا اربع فرق وكل فريق اقتحم محالا (اما المعتزلة) فانهم قالوا
فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء يخلقه لا في محل فينعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء
المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (احدها)
ان الفنا ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم
ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقي المحلول فيجتمعان
ولو في لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن اين
يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة اخرى وهي ان الله تعالى لا يقدر على اعدام
بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء يعدم جواهر العالم كلها لانها اذا لم
تكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان
فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما

وكذلك

وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته فيصير الموجود به موجودا وهذا أيضا فاسد اذ فيه
كون القديم محل الحوادث ثم هو خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الايجاد الا وجود منسوب الى
ارادة وقدرة فاثبات شئ آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا
الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى بانفسها ولا يتصور
بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور فناؤها بهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بانفسها
ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدمت لعدم المبقي وهو أيضا
فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك وانه متجدد الوجود
والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل ان الجسم متجدد الوجود في حالة والعقل القاضي
بان الشعر الذي على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالامس لا مثله حتى يقضي به
أيضا في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاء فيلزم ان تبقى صفات الله
ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة)
طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر فانها تفنى بان
لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس
بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرقتي الاشعرية مالوا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كف
عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز
اعدام العالم هذا لو قيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون
استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور
انعدامه بعد وجوده سواء كان قديما أو حادثا واذا قيل لهم مهما أوقد النار تحت الماء انعدم
الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هواء والمادة الاولى وهي الهيولى باقية في الهواء وهي
المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست صورة الهوائية واذا
صار الهواء بردا كثف وانقلب ماء لا ان مادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل
عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الاقسام وان أمكن ان نذب عن كل واحد ونبين ان
ابطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر
على قسم واحد ونقول بم تنكرون على من يقول الايجاد والاعدام بارادة القادر فاذا أراد الله
تعالى أوجد واذا أراد أعدم وهو معنى كونه قادرا على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه
وانما يتغير الفعل فاما قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه
ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قلتم) انه ليس بشئ
فكيف صدر منه (قلنا) وهو ليس بشئ فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مضاف
الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان
العدم أصلا على الاعراض والصور ويقول العدم ليس بشئ فكيف طرأ وكيف يوصف بالطريان
والتجدد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول
وقوعه سمي شيئا أو لم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر أيضا معقول (فان قيل)
هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشئ بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعنده لا

لا ينعدم الشئ الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي موجودات لا انه طريان العدم المجرد الذي ليس بشئ لان الذي ليس بشئ كيف يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهذا فاسد من وجهين (احدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابروا المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن او غيره فان قالوا عينه كان متناقضا اذ الشئ لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا فبم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا وبعده اذا قيل انه معدوم كان صدقا فهو طار لا محالة فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون منسوبا الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم عندهم الا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم اي تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كانطباع اشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استفتاح وجود من غير زوال ضده واذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده فزواله عبارة عن عدم محض قد طرأ فعقل وقوع العدم الطارئ وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيأ عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا انه مهما تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما او وجودا

(مسئلة) في بيان تلبيسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان للعالم صانعا وان الله تعالى هو صانع العالم وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبيس على اصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى من ثلاثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده والله تعالى ليس مريدا بل لا صفة له اصلا وما يصدر عنه فيلزم لزوما ضروريا (والثاني) ان العالم قديم والفعل هو الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (ولنحقق) وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل عبارة عن من يصدر منه الفعل مع الارادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شئ بل من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو ان الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لم يسم

فاعلا

فاعلا فضلا عما يسمى به وانما يسمى سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على
وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس
بفاعل وانما الفعل للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا وللحجر فعل عندهم وهو
الهوي بالثقل والميل الى المركز كما ان للنار فعلا وهو التسخين وللحائط فعلا وهو الميل الى المركز
ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود
بذاته بل هو موجود بغيره فانا نسمي ذلك الشيء مفعولا ونسمي سببه فاعلا ولا نبالي كان السبب
فاعلا بالطبع او بالارادة كما انكم لا تبالون انه كان فاعلا بآلة او بغير آلة بل الفعل جنس
وينقسم الى ما يقع بآلة والى ما يقع بغير آلة فكذلك هو جنس وينقسم الى ما يقع بالطبع والى
ما يقع بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولا دفعا ونقضا له
بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير آلة لم يكن نقضا بل كان تنويعا وبيانا
واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل
كقولنا فعل بآلة ولو كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه
فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل (قلنا) هذه تسمية فاسدة فلا
يجوز أن يسمى كل سبب باي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان
يقال الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي
الجماد فاعلا فبالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز اذ يقال الحجر يهوي لانه يريد
المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا تتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الا من
الحيوان (وأما) قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة فغير
مسلم وهو كقول القائل قولنا أراد عام وينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم
ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة
(وأما) قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض للاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث
الحقيقة ولكن لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما
ان كان سببا بوجه ما والفاعل أيضا سبب سمي فعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير
على التحقيق كقوله أراد وهو عالم بما أراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل
وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا كقول
القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام
في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أي نعم لم يستقبح ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه
ويكون معناه نفي احتمال المجاز فهذه مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الاغبياء (فان
قيل) تسمية الفاعل فاعلا انما تعرف من اللغة والا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سببا للشيء
ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا
القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذ العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج
يبرد والسقمونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا
تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم

متحكمين فيه من غير مستند (والجواب) ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل
الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل) عليه انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على أمرين
(أحدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى أضاف العقل الفعل الى الارادى وكذا اللغة فان
من ألقى انسانا في نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق
قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما
أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي
العلة القريبة في القتل وكأن الملقى لم يتعاط الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما كان الجمع بينه
وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة سمى قاتلا ولم تسم النار قاتلا الا بنوع من الاستعارة
فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم ولا مختارا للفعل لم يكن
صانعا ولا فاعلا الا مجازا (فان قيل) نعني بكون الله تعالى فاعلا انه سبب لوجود كل
موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود البارى لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم البارى
لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا فان كان الخصم
يأبى ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامى بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا
ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن
الارادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تجملا بالاسلاميين ولا يتم الدين
باطلاق الالفاظ الفارغة عن المعانى فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقدكم
مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتموها
ونفيتم حقيقتها والمقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبيس فقط (الوجه الثانى)
في ابطال كون العالم فعلا لله على أصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث
والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشئ من العدم الى الوجود باحداثه
وذلك لا يتصور من القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم
قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود بعد عدم فلنبحث ان
الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وباطل
ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان
أن العدم لا يتعلق به أصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقى انه متعلق به
من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لا نسبة اليه الا الوجود فان فرض
الوجود دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعل وأدوم
تأثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال بقى ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا
معنى لكونه حادثا الا انه وجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود
وقيل المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا
بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدوره من فاعله الا والعدم
سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فاشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا
تأثير للفاعل فيه بحال (وأما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستأنف له

بوجود

ويوجد بعد العدم فصحيح وان عنيتم به انه فى حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه
يكونه موجودا فى حال كونه موجودا لا فى حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل
موجدا ولا يكون موجدا فى حال العدم بل فى حال وجود الشئ منه والايجاد مقارن لكون الفاعل
موجدا وكون المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود
لا قبله فاذن لا ايجاد الا لموجود ان كان المراد بالايجاد النسبة التى يكون بها الفاعل موجدا
والمفعول موجدا (قالوا) ولهذا قضينا بان العالم فعل الله تعالى أزلا وأبدا وما من حال الا وهو
فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما
تخيلتموه من أن البارى لو قدر عدمه لبقى العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع البانى فانه
ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالبانى بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه
قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (والجواب) ان الفعل
يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه
لا يتعلق به فى ثانى حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به فى حال حدوثه من حيث انه
حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفى عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه
بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل
الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك لكنه شرط فى كون الوجود فعل الفاعل أعنى كونه مسبوقا
بالعدم فالوجود الذى ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعلا للفاعل وليس كل
ما شرط فى كون الفعل فعلا ينبغى ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته
وعلمه شرط فى كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجود فكان
وجود الفاعل وارادته وعلمه شرطا ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتم
بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا
وقديما ان كان قديما وان شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك
اليد فى قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لكانت اليد مع الماء
قبل تنحيه فى حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعل
من جهته فان فرضنا اليد قديمة فى الماء متحركة كانت حركة الماء أيضا دائمة وهى مع دوامها
معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا نحيل
ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن عدم
فجاز ان يكون فعلا ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم
فانه ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له (وأما المعلول) مع العلة فيجوز
ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم القديم علة لكون القديم عالما ولا كلام
فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا
فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلا لغيره
كان متجوزا فى الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة
الماء عن كونها فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد

ولو قدرناه قديما لكانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة حادث عن عدم فبهذا الاعتبار كان فعلا واما حركة السماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لا انه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائم النسبة الى الله تعالى فان تسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعانى (قلنا) ولا غرض من هذه المسئلة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شئ واحد والمبدأ الاول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله بموجب أصلهم (فان قيل) العالم بجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات وهو عقل مجرد اى جوهر قائم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه و يعرف مبدأه و يعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه ثالث ومن الثالث رابع وتتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقاب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيتكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس في ذاته اختلاف اثنينية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلول الاول أو الذى هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آلة اذ لا موجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شئ واحد مركبا من افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته الى أن ينتهى الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيأ واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بعلة أخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدر من علة سواهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهى بالضرورة الى مركب وبسيط فان المبدأ بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالتقاء وحيث يقع التقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم

الى

المبادى [illegible] محال كالموجودات التى هى [illegible] فالمفارقات [illegible]
تنقسم الى ما يؤثر فى الاجسام ونسميها نفوسا والى ما لا يؤثر فى الاجسام بل فى النفوس ونسميها
عقولا مجردة أما الموجودات التى تحل فى المحال كالاعراض فهى حادثة ولها علل حادثة وتنتهى
الى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه وهى الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما
الكلام فى الاصول القائمة بانفسها لا فى محال وهى ثلاثة أجسام وهى اخسها وعقول مجردة
وهى التى لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهى أشرفها ونفوس وهى
أوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهى متوسطة فى
الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر فى الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماوات والعاشر
المادة التى هى حشو مقعر فلك القمر والسماوات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها
ترتيب فى الوجود كما نذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود
قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه وقد سميناه العقل الاول
ولا مشاحة فى الاسامى سمى ملكا أو عقلا أو ما اريد ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور عقل ونفس
الفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل الثانى عقل
ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل
وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشترى وجرمه وهكذا حتى
انتهى الى العقل الذى لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذى
يسمى العقل الفعال لزم منه حشو فلك القمر وهى المادة القابلة للكون والفساد من
العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة
يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه
العقول مختلفة الانواع فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر فخرج منه ان العقول بعد المبدأ الاول
عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادى الشريفة بعد الاول تسعة عشر وحصل منه أن تحت
كل عقل من العقول الاول ثلاثة أشياء عقل ونفس وفلك أى جرمه فلا بد وان يكون فى مبدئه
تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة فى المعلول الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبدأه ويعقل
نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة
مختلفة والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغى أن ينسب الى الاشرف من هذه المعانى فيصدر
منه العقل من حيث انه يعقل مبدأه ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه
جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من أين حصل فى المعلول
الاول ومبدؤه واحد فنقول لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو ذات العقل الذى به
يعقل نفسه ولزم ضرورة لا من جهة المبدأ ان عقل المبدأ وهو فى ذاته ممكن الوجود وليس له
الامكان من المبدأ الاول بل هو لذاته ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول
لا من جهة المبدأ أمور ضرورية اضافية أو غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ
لوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقى المركب بالبسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا
كذلك فهو الذى يجب الحكم به فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم (قلنا) ما ذكرتموه تحكمات

وهي عند التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ولو اورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل انها ترهات لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكنا نورد وجوها معدودة (الاول) هو انا نقول ادعيتم ان احد معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود فنقول كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم في المبدا الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجوب فوجوب الوجود غير نفس الوجود فلتجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره قلنا فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده الا بعد دليل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود أمر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل احد القسمين زائدا على العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا) وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن ان ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات أصلا اذ لا يمكن أن يقال موجود وليس بموجود وواجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكروه من أن امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض الثاني) هو ان نقول عقله مبدأه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته الا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدأ لغيره فان العقل يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعقول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول منه أيضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فلتصدر منه المختلفات ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب) من وجهين (احدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا ان الاول يعلم نفسه مبدأ لفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا كليا لا جزئيا اذ استقبحوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل يفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث ان العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من

كل موجود يعقل نفسه و يعقل غيره فان من يعقله و يعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو لا يعقل الا نفسه فقد انتهى بهم التعمق فى التعظيم الى ان أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم الا انه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما أشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق أنفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين ان أمور الربوبية يستولى على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى ما لو حكى فى منام لتعجب منه (والجواب الثانى) هو ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه انما حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به لازم ان يقال عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم فى المعلول الاول فينبغى ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول غيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الا علة ذاته وهو المبدأ الاول فينبغى ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه (فان قيل) لما وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك بعلة أو بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول (فالثانى) كيف صدر منه وان لزم بغير علة فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة وليلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللازم فى حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجود وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضرورى فى كل معلول أما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا فى وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا فى وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة فى علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة ذات المعلول وهذا أيضا لا مخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول الاول ذات نفسه أعين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غيره فليكن كذلك فى المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه تربيع لا تثليث بزعمهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وانه ممكن الوجود بذاته ويمكن ان يزاد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهذا يعرف تعمق هؤلاء فى الهوس (الاعتراض الرابع) ان نقول التثليث لا يكفى فى المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدأ اذ الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة الاجزاء حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثانى) ان الجرم الاقصى على حد مخصوص فى الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنا له أصغر منه أو أكبر فلا بد من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل

لسائر المقادير فيجوز ان يقال العقل يحتاج الى علة بسيطة (فان قيل) سببه انه لو كان أكبر منه
لكان مستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود فنقول
وتعين وجه النظام هل هو كاف فى وجود ما فيه النظام أم يفتقر الى علة موجدة فان كان كافيا
فقد استغنيتم عن وضع العلل فاحكموا بان كون النظام فى هذه الموجودات اقتضت هذه
الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفى بل افتقر الى علة فذلك أيضا لا يكفى الاختصاص
بالمقادير بل يحتاج أيضا الى علة التركيب (الثالث) هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين
هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو اما
ان تكون جميع أجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط
لكونهما قطبين أو أجزاؤها مختلفة ففى بعضها خواص ليست فى البعض فما مبدأ تلك
الاختلافات والجرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا فى
الشكل وهو الكرى ومتشابها فى المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا أيضا لا مخرج منه
(وان قيل) لعل فى المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبدأ وانما ظهر لنا ثلاثة أو
أربعة والباقى لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا فى ان مبدأ الكثرة كثرة وان
الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد
بلغت آلافا صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج ان يقتصر على جرم الفلك الاقصى ونفسه بل
يجوز ان يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية
والسماوية بانواع كثيرة لازمة لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه
الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية فى
وجود المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها
لازمة لا بعلة ولا يدرى عددها وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة
مع الثانى بل لا معنى لقولنا مع الاول والثانى اذ ليس بينهما مفارقة فى زمان ولا مكان فما
لا يفارقهما فى مكان ولا زمان ويجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه
(فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويبعد ان تبلغ الكثرة فى المعلول الاول
الى هذا الحد فلذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل يبعد هذا رجم ظن لا يحكم به فى
المعقولات الا ان يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المرد والفيصل مهما جاوزنا الواحد
واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة العلة لازم واثنان وثلاثة وما المحيل لاربع
وخمس وهكذا الى الالف والا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرد
وهذا أيضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلول الثانى فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه من
الكواكب المعروفة المسماة ألف ونيف وهى مختلفة العظم والشكل والوضع واللون
والتأثير والنحوسة والسعادة فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة
الانسان ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى فى التبريد والتسخين والسعادة
والنحوسة وتختلف مقاديرها فى ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان

إختلاف

[illegible] الصفة وهلا الاختصاص بنفسه لا لاختصاص بها اما اشكال الهام [illegible]
[illegible] الكثرة ان تصور ان تستقل في المعلول الثاني تصور في المعلول الاول ووقع الاستغناء
(الاعتراض الخامس) هو انا نقول سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة
ولكن كيف لا تستحيون من أنفسكم في قولكم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى وجود
جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول اقتضى وجود
عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود
وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال وأي مناسبة بين
كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيآن
آخران وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه فكذا في موجود آخر اذ امكان الوجود
قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا أو فلكا فلست ادري كيف يقنع
المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات
(فان قال قائل) فاذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون أنتم أتزعمون انه يصدر من الشيء الواحد
من كل وجه شيآن مختلفان فتكابرون المعقول أو تقولون المبدأ الاول فيه كثرة فتتركون
التوحيد أو تقولون لا كثرة في العالم فتنكرون الحس أو تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون
الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد وانما غرضنا ان
نشوش دعاويهم وقد حصل على أنا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة
المعقول أو اتصاف المبدإ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتان
لا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون
الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن يقال
المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات
كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون
بالمعجزات فيجب قبوله (وأما البحث) عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة ففضول
وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها رجع حاصل نظرهم الى ان
المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر
منه نفس الفلك ومن حيث انه يعقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حماقة لا اظهار
مناسبة فلتتقبل مبادي هذه الامور من الانبياء وليصدقوا فيها اذ العقل ليس يحيلها
ولنترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ولذلك
قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم
عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنقول) الناس فرقتان فرقة أهل حق وقد رأوا ان
العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول
بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قد رأوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا

ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (واما الفلاسفة) فقدروا ان العالم قديم ثم اثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فان قيل) نحن اذا قلنا ان للعالم صانعا لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما نشاهد فى أصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا التأويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فانا نقول) العالم موجوداته اما ان يكون لها علة أولا علة لها فان كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول فى علة العلة فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالاخير علة أولى لا علة لوجودها فنسميها المبدأ الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فانا لم نعن به الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر فى صفة المبدأ ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الاول لا يجوز ان يكون مركبا وذلك يعرف بنظر ثان والمقصود ان موجودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف فى الصفات وهو الذى نعنيه بالمبدأ الاول (والجواب) من وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم ان تكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك عليكم فى مسألة التوحيد وفى نفي الصفات بعد هذه المسألة (الثانى) وهو الخاص بهذه المسألة هو أن نقول ثبت تقديرا ان هذه الموجودات لها علة ولعلتها علة ولعلة العلة علة كذلك وهكذا الى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه فى النظر بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها واذا جاز ان يدخل فى الوجود ما لا نهاية له فلا يبعد ان يكون بعضها علة للبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا فى الحال ولا فى بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم فى النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم فى الموجود فى كل حال نفوس لا اعداد لها (فان قيل) النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم فى الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول بان هذه النفوس التى لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية

لا نهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحد في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن
خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايتها ان يقال
انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في القبل
الحقيقي الزماني فينبغي ان لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم لم يجوزوا أجساما
بعضها فوق البعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا أمور موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير
نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا أصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية
ان يقال كل واحد من آحاد العلل ممكن في نفسه او واجب فان كان واجبا فلم يفتقر الى علة وان
كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل
الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة
لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل
واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة
زائدة على ذاته خارجة عنه وان أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم (فان قيل)
فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال (قلنا) ان أردتم بالواجب
والممكن ما أردناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم
القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة وهي ذوات أوائل والمجموع لا أول
له فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل وصدق ذات الاوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع
وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد
يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على
المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار وأظلم بالليل وكل واحد
حادث بعد ان لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ماله أول فتبين ان من يجوز حوادث لا أول لها
وهي صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا
انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض
(فان قيل) ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل
وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر
في الوهم وان كانت المقدرات أيضا بعضها علة للبعض فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه
وانما الكلام في الموجود في الاعيان لا في الاذهان ولا يبقى الا النفوس الاموات وقد ذهب
بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد
فلا يكون فيها عدد فضلا عن ان توصف بانها لا نهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للمزاج
وانما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذن لا وجود للنفوس الا في
حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون
أصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال
في النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قائم
بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس والمعتبرين من الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له

هل يتصور ان يحدث شئ يبقى ام لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم
حدوث شئ وبقاءه اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها فالدورة وان كانت منقضية
فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في
ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي او جني او شيطان او ملك او ما شئت من الموجودات وهو لازم
على كل مذهب لهم اذا اثبتوا دورات لا نهاية لها (مسئلة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل
على ان الله تعالى واحد وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له
واستدلالهم على هذا بمسلكين (المسلك الاول) قولهم انه لو كانا اثنين لكان نوع وجوب
الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون
وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب
الوجود معلولا وقد اقتضت علة وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط
لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على زيد وعلى عمرو وليس زيد
انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا لذاته بل بعلة جعلته انسانا وقد جعل
عمرو ايضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس
لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له
وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد
وان يكون واحدا (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته او لعلة تقسيم خطأ
في وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفي العلة فلنستعمل هذه
العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس احدهما علة للآخر فقولكم ان الذي
لا علة له لا علة له لذاته او لسبب تقسيم خطأ لان نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة
فاي معنى لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته او لعلة اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب
المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته او لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا
ثابتا للواجب الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك
من لفظه نفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته او لعلة حتى يبنى على وضع هذا
التقسيم غرض فدل ان هذا برهان مخترع لا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه
لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا ايضا بذاته بل لا علة للوجود
ولا لكونه بلا علة اصلا وهذا التقسيم لا يتطرق الى بعض صفات الاثبات فضلا
عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي ان
لا تكون الحمرة لونا وان لا يكون هذا النوع اعني اللونية الا لذات السواد وان كان السواد
لونا لعلة جعلته لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون اي لم تجعله العلة لونا فان ما ثبت للذات زائدا على الذات
لعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا
التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد انه لون لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك لغيره فكذلك لا يقال
ان هذا الموجود واجب لذاته او لا علة له لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك لغيره بحال (مسلكهم
الثاني) ان قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه او مختلفين فان كانا

متماثلين

متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنينية اذ السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين
أو في محل واحد ولكن في وقتين أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما اثنان
لاختلاف ذاتيهما أما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد
ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان
ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم
يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو اما ان
يشتركا في شيء أو لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود
ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا
في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب انقسام بالقول وواجب
الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح اذ لا تتركب ذاته
من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية
الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون
الانسان مركبا من أجزاء تنتظم في الحد بألفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان
لمجموعها وهذا لا يتصور في واجب الوجود ودون هذا لا تتصور الاثنينية (والجواب) انه مسلم
انه لا تتصور الاثنينية الا بالمغايرة في شيء ما وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما
ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فما
البرهان عليه (ولنرسم) هذه المسئلة على حيالها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول
لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبني اثبات وحدانية الله تعالى عندهم
بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه واثبات الوحدة
ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من خمسة أوجه الاول بقبول
الانقسام فعلا أو وهما ولذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال
القائم القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني)
ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى
والصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر
فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا أيضا
نفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون البارى تعالى صورة في جسم ولا مادة هيولى لجسم
ولا مجموعهما أما علة مجموعهما فلأنه منقسم بالكمية عند التجزئة فعلا
أو وهما والثاني لأنه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى فلا يكون مادة لأنها تحتاج
الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط آخر
سواه ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير
العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود فيكون وجوب الوجود
مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت
الوحدة (الرابع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون

والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من
جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس
والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا أيضا
منفي عن المبدأ الاول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك
الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها وكذا
المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه
الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري
ان لهما وجودا في الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في
العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية
الا موجودة كالسماء أو عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسانية من زيد وعمرو وماهية الاعراض
والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة تجب ايضا ان تنفى عن الاول فيقال ليس له ماهية ووجود
يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كما ان
الانسانية والشجرية والسمائية ماهية اذ لو ثبتت ماهية لكان الوجود الواجب لازما
لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض
لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدأ واول وموجود وجوهر وواحد وقديم
وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ
وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب
فينبغي ان نحقق مذهبهم للتفهيم أولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل
التفهيم رمي في عماية (والعمدة) في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما تكثر
الاسامي باضافة شيء اليه أو اضافته الى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات
المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تنكر اذا كثرت السلوب وكثرت الاضافات
ولكن الشأن في رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو اضافة الى
الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة الى
معلولاته (واذا قيل) موجود فمعناه معلوم (واذا قيل) جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه
الحلول في موضوع وهذا سلب (واذا قيل) قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا (واذا قيل) باق فمعناه
سلب العدم عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم
(واذا قيل) واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب
والاضافة اذ نفي علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل) عقل فمعناه انه موجود بريء
عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل أي يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذات
الله هذه صفته أي هو بريء عن المادة فاذن هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد (واذا قيل)
عاقل فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته
معقوله فذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه ماهية مجردة عن
المادة غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيء
مستورا

مجردا وهو عقل وانما عقل نفسه كان عاقلا وانما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا وربما كان عاقلا
بذاته لا بزائد على ذاته كان عقلا ولا يتعدد بتعدد العاقل والمعقول فان العاقل اذا انفصل
كونه عاقلا بقوة له يكون عاقلا لكونه فلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان
ذلك مفارق عقل الاول فان ما للاول بالفعل ابدا وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى
(واذا قيل) خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الفعل فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض
عنه وجود الكل فيضانا لازما وان كان وجود غيره حاصلا منه وتابعا لوجوده كما يتبع النور
الشمس والاسخان النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا فى كونه معلولا
فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان الضوء منها ولا النار بفيضان
الاسخان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ الوجود غيره ففيضان ما يفيض
عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو أيضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين
الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره أيضا له
وانه عالم بان كماله فى أن يفيض عنه غيره أى الظل وان كان الواقف أيضا مريدا لوقوع
الظل فلا يشبهه أيضا فان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضى بوقوع الظل
نفسه لا جسمه وفى حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضى أى انه غير كاره
له وانه عالم بان كماله فى ان يفيض منه غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو
العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن أيضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو
الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه فى كونه مبدأ الكل علة فيضان الكل فان النظام
الموجود يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل
اذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم
ذاته ما لم يعلم انه مبدأ الكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده
بالقصد الثانى فهذا معنى كونه فاعلا (واذا قيل) قادر فلا نعنى به الا كونه فاعلا على الوجه
الذى قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض منه المقدورات التى بفيضانها ينتظم الترتيب فى
الكل على ابلغ وجوه الامكان فى الكمال والحسن (واذا قيل) انه مريد لم نعن به الا ان ما يفيض
عنه ليس هو غافلا عنه وليس كارها له بل هو عالم بان كماله فى فيضان الكل عنه فيحسن بهذا
المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال للراضى انه مريد فلا تكون الارادة الا عين القدرة
ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه
بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والا لكان مستفيدا وصفا او كمالا من غيره وهو محال فى واجب
الوجود ولكن علمنا على قسمين علم حصل من صورة ذلك الشئ كعلمنا بصورة السماء والارض
وعلم اخترعناه كشئ لم نشاهد صورته ولكن صورناه فى أنفسنا ثم أحدثناه فيكون وجود
الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثانى وان تمثل النظام
فى ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط فى نفوسنا
كافيا فى حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا
لقصورنا فليس يكفى تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة

وفيه المحرك منهما فيها القوة المحركة للعضل والاعصاب في الاعضاء الآلية فتحرك تحرك
العضل والاعصاب اليد أو غيرها ويتحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى خارجة وتتحرك بالمادة
حركة القلم كاداة له فاذا أدى مرة ثم تحصل الصورة الصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود
هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عندنا المبدأ المحرك للعضل وهذه
الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه
ليس مركبا من أجسام تنبث القوى في أطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه
واحدا (واذا قيل له) حي لم يرد به الا انه عالم علما يفيض عنه الوجود الذي هي فعلا له فان الحي
هو الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال وعلى الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا
انها لا تتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث منهما الادراك والفعل فحياته عين ذاته أيضا (واذا قيل له)
جواد فمعناه انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجود يتم بشيئين أحدهما أن يكون
للمنعم عليه فائدة فيما وهبه منه فلو من يهب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والثاني
أن لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود ليمدح أو يثنى عليه
ويتخلص من مذمة فهو مستعيض وليس بجواد وانما الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس يبتغي
بذلك خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفادا بمدح فيكون الجواد اسما منبئا عن جوده مع اضافة الى
الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل) خير محض فاما أن يراد به
وجوده بريا عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر أو عدم
صلاح حال لجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لامكان
النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدأ النظام كل شئ فهو خير
فيكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة (واذا قيل) واجب الوجود فمعناه هذا الوجود
مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه أولا وآخرا (واذا قيل) عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ
فمعناه ان كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا معنى للذة الا ادراك
الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو أحاط بها وفي جمال صورته وفي
كمال قدرته وقوة أعضائه وبالجملة ادراكه لحضور كل كمال هو ممكن له لو أمكن أن يتصور ذلك
في انسان واحد لكان محبا لكماله وملتذا به وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان
السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله (والأول) له البهاء الأكمل والجمال الأتم اذ كل كمال هو
ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من امكان النقصان والزوال والكمال
الحاصل له فوق كل كمال فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والتذاذه به فوق كل
التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها ألبتة بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة الا أن
تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابعاد في الاستعارة كما نستعير له لفظ المريد
والمختار والفاعل مع القطع ببعد ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد
أن يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حالته أشرف من أحوال الملائكة وأحرى
بان يكون مغبوطا وحالة الملائكة أشرف من أحوال الناس ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن
والفرج لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة وليس لها لذة أي للمبادي من

الملائكة المجردة عن المادة الا السرور بالشعور بما خصت به من الكمال والجمال الذى لا تخشى زواله ولكن الذى للاول فوق الذى للملائكة فان وجود الملائكة التى هى العقول المجردة وجود ممكن فى ذاته واجب الوجود بغيره وامكان العدم نوع شر ونقص فليس شئ بريئا عن كل شر مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الاكمل ثم هو معشوق عشقه غيره او لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره او لم يعقله وكل هذه المعانى راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله له وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فنبين انه لا يصح على اصلهم والى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده ولنعد الى المراتب الخمسة فى اقسام الكثرة ودعواهم نفيها ولنبين عجزهم عن اقامة الدليل ولنترجم لكل واحد مسئلة على حيالها

(مسئلة) اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامى وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما يجوز فى حقنا ان يكون علمنا وقدرتنا وصفاتنا زائدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنا لوجودنا من غير تأخر لما خرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا طرأ احدهما على الآخر وعلم ان هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا فلو قدرنا ايضا عقل كونهما متقارنين فاذن لا تخرج هذه الصفات بان تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة فى واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفى الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون لكافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فان قول القائل الكثرة محال فى واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالته معلومة بالضرورة فلابد من البرهان

(ولهم) مسلكان (الاول) قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده او يفتقر كل واحد الى الآخر او يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنيا فهما واجبا الوجود وهو التثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) احدهما يحتاج دون الآخر فالذى يحتاج معلول والواجب الوجود هو الآخر ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدى الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب

(والاعتراض) على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو التثنية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه فى المسئلة التى قبل هذه وانها لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة فى هذه المسئلة وما بعدها فما هو فرع هذه المسئلة كيف تبنى هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات فى قوامه غير

محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف كما فى حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردت بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قلت ذلك ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردت بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا قلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولكنها تكون متقررة فى ذاته فلنطرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التلبيس فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره ألبتة فدعوى غيره تحكم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعها فى القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه وافتقر المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة أيضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضا وقلنا ان الصفة فى ذاته وليس ذاته قائما بغيره اذ علمنا فى ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا فى محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا لصفتها (واما) العلة القابلية فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ومن أين يلزم ان ينتفى المحل حتى تنتفى العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل فكل طريق امكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعى الى واجب الوجود وان أريد بواجب الوجود شئ سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب أصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده فى ذاته وفى صفاته جميعا

(المسلك الثانى) قولهم ان العلم والقدرة فينا ليس داخلا فى ماهية ذاتنا بل كان عارضين واذا ثبتت هذه الصفات للاول لم تكن أيضا داخلة فى ماهية ذاته بل هى عارضة بالاضافة اليه وان كان دائما له ورب عارض لا يفارق او يكون لازما للماهية ولا يصير بذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارته (فنقول) ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانه مفعول للذات فليس كذلك فان ذلك ليس يلزم فى علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذاتنا ليست علة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا فان عبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول أو ما اراده المعبر لم يتغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ولم يستحيل ان يكون قائما فى ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل دأبهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكنا وجائزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر فيقال له ان اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يريد به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا

المعنى

النفي بأي عبارة أريد فلا مشاحة في اللفظ وربما هولوا بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا هذا يؤدي الى ان يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق من لا يحتاج الى غير ذاته وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا فكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الالهية بمثل هذه التخييلات اللفظية (فان قيل) اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون الاول جسما لانه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد له وكذلك يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فانما لم يجز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث (ومن) لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسما كما سنلزمه عليكم من بعد وكل مسالكهم في هذه المسألة تخييلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فمنهم من سلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته (فاما الاول) فهو الذي ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا في ذات العالم (فنقول) علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد اثبتم كثرة ونقضتم القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم تتميزوا عمن يدعي ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل حد الشيء الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات والعلم بالشيء الواحد لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوهم في حالة واحدة موجودا ومعدوما ولما لم يستحل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر فهما اذن شيآن ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الا مبدأ فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدأ لغيره الا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات وانما يمتنع ان يكون في نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الاول) ان

وقولكم انه يعلم ذاته مبدأ تحكم بل ينبغى ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدأ فيزيد على
العلم بالوجود لان المبدأية اضافة للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم يكن
المبدأية اضافة لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدأية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف
الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى علته وكذلك كونه
علة اضافة له الى معلوله فالالزام قائم فى مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدأ اذ فيه علم بالذات
وبالمبدأية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذى
ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثانى)
ان قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثانى كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما
محيط بذاته كان له معلومات متغايران وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم
اذ يقبل احد المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم بالآخر اذ لو
كان العلم باحدهما عين العلم بالآخر لتعذر تقدير وجود احدهما دون الآخر وليس ثم آخر مهما
كان الكل واحدا فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثانى ثم ليت شعرى كيف يقدم على نفى
الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض الا انه يعرف الكل
بنوع كلى والكليات المعلومة له لا تتناهى فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من
كل وجه وقد خالف ابن سينا فى هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازا
عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ثم باينهم فى اثبات العلم بالغير ولما استحيى ان
يقول ان الله تعالى لا يعلم شيأ اصلا فى الدنيا والآخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرفه
و يعرف ايضا نفسه وغيره فيكون غيره اشرف منه فى العلم فترك هذا حياء من هذا المذهب
واستنكافا منه ثم لم يستحى من الاصرار على نفى الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه و بغيره
بل و بجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذى استحيى منه سائر الفلاسفة
لظهور التناقض فيه فى اول النظر فاذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهبه وهكذا
يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله (فان قيل)
اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الاضافة فالعلم بالمضاف واحد اذ من عرف الابن
عرفه بمعرفة واحدة وفيه العلم بالاب و بالابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم و يتحد العلم فكذلك هو
يعلم ذاته مبدأ لغيره فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا فى معلول واحد واضافته اليه
ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشئ و يعلم
علمه بالشئ فانه يعلمه بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه و بمعلومه فيتعدد المعلوم و يتحد العلم
و يدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا يصفونه بعلوم
لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن فى ذات الله تعالى علوم
لا نهاية لاعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين
بل يقتضى ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم فى تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا
لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيأ واحدا له حقيقة ثم يوصف
بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضى كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن

تقدير

فتعدد بعلمه بتعلقه بمعلومات كثيرة الاول ويلزم فيه نوع كثرة اشد وابلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف الى ماهية (واما العلم) بالابن وكذا سائر المضافات ففيه كثرة اذ لابد من العلم بذات الابن وذات الاب وهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين اذ هما من شرطه وضرورته والا فما لم يعلم المضاف اولا لا تعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط بالبعض فكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع بكونه مبدأ لها افتقر الى ان يعلم ذاته وآحاد الاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالمبدئية اليها والا لم يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم من علم شيأ علم كونه عالما بذلك بعينه فيكون المعلوم متحدا فالعلم واحد فليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم آخر وينتهي الى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذي هو سواد وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى ان ينقطع التفاته واما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما لا يلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوي الاقدام في اشكاله فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا محيص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم واذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة المقتصرة في قضية العقل على اثبات ذات الرسل المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقتفية أثره في اطلاق العالم والمريد والقادر والحي والمنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك حقيقته وانما انكاركم عليهم بنسبتهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فاين من يدعي ان براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الا نفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خزيا بهذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استنكف المتأخرون عن نصرته ونحن ننبه على وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل معلوله عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخر سواها ولا شك في ان العلم شرف وان عدمه نقصان فاين قولهم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الاكمل والجمال الاتم وأي جمال

لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته و يصدر منه
وأي نقصان في عالم الله يزيد على هذا (وليتعجب) العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات
بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له أصلا بما يجري في
العالم وأي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره
وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الاطناب والايضاح (ثم يقال لهؤلاء) لم تتخلصوا
عن الكثرة مع اقتحام هذه المخازي أيضا (فانا نقول) علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فان قلتم
انه غيره فقد جاءت الكثرة (وان قلتم) انه عينه فما الفصل بينكم وبين قائل ان علم الانسان
بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته
و يتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وان قلتم) ان الانسان قد يخلو عن العلم
بذاته فيطرأ عليه فيكون غيره لا محالة (فنقول) الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين
الشيء لا يجوز ان يطرأ على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا
فبأن كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على ان علمه بذاته غير ذاته و يتسع الوهم لتقدير الذات ثم
طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فان قيل) ذاته عقل وعلم فليس
له ذات ثم علم قائم به (قلنا) الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعي
موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه لو قيل به
فهو كقول القائل في سواد وبياض انه قائم بنفسه وفي كمية وتربيع وتثليث انه قائم بنفسه
فكذا في كل الاعراض وبالطريق الذي يستحيل ان تقوم صفات الاجسام بنفسها دون جسم
هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم ان صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة
أيضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حياته بها وكذلك سائر الصفات
فاذن لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه أيضا القيام
بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها على انا سنبين بعد هذا
عجزهم عن اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه و بغيره في مسألة مفردة (مسألة) في ابطال
قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس و يفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام في
حق العقل بالجنس والفصل وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي
انه لم ينفصل عنه بمعنى فصلي ولم يكن له حد اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تركيب
فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب وزعموا أن قول القائل انه يساوي المعلول الاول في كونه
موجودا وجوهرا وعلة لغيره و يباينه بشيء آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو
مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يفترقا في العموم على ما عرف
في المنطق فان الجنس الذي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشيء المحدود
ويكون مقوما لذاته فكون الانسان حيا داخل في ماهية الانسان أعني الحيوانية فكان جنسا
وكونه مولودا ومخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما عاما
ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو
مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء أو واردا بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة

في

فى الوجود ليست بمشاركة فى الجنس وأما مشاركته فى كونه علة لغيره كسائر العلل فهى مشاركة
فى إضافة لازمة لا تدخل أيضا فى الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات
بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات باجزاء ماهيته فليس المشاركة فيه إلا مشاركة فى لازم يتبع
الذات لزومه لا فى جنس ولذلك لا تحد الاشياء الا بالمقومات فان حدت باللوازم كان ذلك رسما
للتمييز لا لتصوير حقيقة الشئ فلا يقال فى حد المثلث انه الذى تساوى زواياه القائمتين وإن
كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة فى كونه
جوهرا فان معنى كونه جوهرا انه موجود لا فى موضوع والوجود ليس بجنس فبأن يضاف
اليه أمر سلبى وهو انه لا فى موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو أضيف اليه ايجابى وقيل موجود
فى موضوع لم يصر جنسا فى العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذى هو كالرسم له وهو انه
موجود لا فى موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن أن يعرف انه موضوع أو لا فى
موضوع بل معنى قولنا فى رسم الجوهر انه الموجود لا فى موضوع أى انه حقيقة ما إذا وجد
وجد لا فى موضوع ولسنا نعنى به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة
فى الجنس بل المشاركة فى مقومات الماهية هى المشاركة فى الجنس المحوج الى تعيين الماهية بعده
بالفصل وليس للاول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية فى
نفسه هو له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعى فلم
يكن له حد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وابطال (اما المطالبة) فهو
ان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك فى حق الاول حتى بنيتم عليه نفى الاثنينية اذ
قلتم ان الثانى ينبغى ان يشاركه فى شئ ويباينه فى شئ والذى فيه ما يشارك به وما يباين به فهو
مركب والمركب محال (فنقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه
الا قولهم المحكى عنهم فى نفى الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان
يصح لواحد من الاجزاء أو الجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وإن كان
لا يصح للاجزاء دون المجتمع ولا للمجتمع دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه فى
الصفات وبينا أن ذلك ليس بمحال فى قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما
العظائم التى اخترعوها فى لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب
الوجود ما وصفوه به وهو أن لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج فى قوامه الى غيره فلا دليل اذن على
اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه فى الصفات وهو
فى هذا النوع اظهر فان انقسام الشئ الى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف الى ذات
وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فمهما
ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة
نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغنى عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغنى عن
نفسها اذا انضم اليها شئ آخر فهذا ابعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أى وجه
يستحيل أن تقطع تسلسل المعلولات على علتين احداهما علة السموات والاخرى علة العناصر
أو احدهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة فى المعنى كما

بين الحمرة والحرارة في محل واحد فانهما متباينان بالمعنى من غير أن تفرض في الحمرة تركيباً جنسيا
فصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فمن
اى وجه يستحيل هذا في العلل و بهذا يتبين عجزهم عن نفي الصانعين (فان قيل) انما
يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان
يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل ما لا يشترط
في وجوب الوجود فوجوب الوجود مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (قلنا) هذا عين ما ذكرتموه
في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح
فانا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجود لا فاعل له قديم وان كان
المراد هذا فليترك لفظ واجب الوجود وليتبين انه موجود لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد
والتباين ولا يقوم عليه دليل فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هوس
فان ما لا علة له قد بينا انه لا يعلل بكونه لا علة له حتى يطلب شرطه وهو كقول القائل ان
السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فان كانت شرطا فلم كانت الحمرة فيقال أما في حقيقته
فلا يشترط واحد منهما أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل وأما في وجوده فالشرط
أحدهما لا بعينه أي لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل فكذلك من يثبت علتين ويقطع
التسلسل بهما فيقول يتباينان بفصل وأحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على
التعيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زائدا على الماهية
ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود وليس ماهية يضاف الوجود اليها
وكما ان فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترط للونية في كونها لونية انما يشترط في وجودها
الحاصل بعلة فكذلك ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب للاول
كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لا نسلم بل له حقيقة موصوفة بالوجود
على ما سنبينه في المسألة التي بعد هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول ومرجع
حاصل الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ثم بنوا ذلك على
نفي الماهية وراء الوجود فمهما ابطلنا الاخير الذي هو أساس الاساس بطل عليهم الكل وهو
بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (المسلك الثاني الالزام) وهو انا نقول ان لم
يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لانه ليس مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم عقل
مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادي للوجود المسماة بالملائكة عندهم التي هي معلولات
للاول عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلوله الاول فان الاول أيضا
بسيط لا تركيب في ذاته الا من حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن
المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هي الماهية وهذه
الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم تباينها بشيء آخر فقد عقلتم الاثنينية من غير
مباينة وان باينتها فما به المباينة غير ما به المشاركة العقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة
فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة
وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذي ابدعه الله من غير واسطة مشارك في هذا المعنى

والدليل

والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها
بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير الى
ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم (مسئلة) في ابطال قولهم ان وجود
الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له
كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول بم عرفتم ذلك
بالضرورة أو النظر وليس بضروري فلابد من ذكر طريق النظر (فان قيل) لانه لو كان له ماهية
لكان الوجود مضافا اليها وتابعا لها ولازما لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا
وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى منبع التلبيس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول
له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان
احبوا أن يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يزل
هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوا بالتابع المعلول انه علة فاعلية فليس كذلك
وان عنوا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة
موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان قيل) فتكون الماهية
سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة
لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر
وهو انه لا يستغني عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فان انقطع
فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالته فلابد من برهان على استحالته وكل
براهينهم تحكمات مبناها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى أن له لوازم ونسلم ان الدليل قد دل على
واجب الوجود بالمعنى الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع الى
دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي الا انه اغمض واضعف لان هذه الكثرة
لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية
موجودة فمتكثرة اذ فيها ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الوجود الواحد معقول بكل
حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة (المسلك الثاني) هو ان نقول وجود
بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه
فلا نعقل وجودا مرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لاسيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين
واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود
لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا
لجاز ان يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة ولا ماهية له
ويباينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلولات وهل له سبب الا انه غير معقول
في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبأن ينفي علته لا يصير معقولا وما يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج
عن كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا انهم ينزهون بما يقولون
فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة الا لفظ
الوجود ولا مسمى له أصلا اذا لم يضف الى ماهية (فان قيل) حقيقته انه واجب وهو الماهية

(قلنا) ولا معنى للواجب الا نفي العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للواجب الا هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه (مسألة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فنقول) هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث واما انتم اذا عقلتم جسما قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره (فان قيل) لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى جزئين بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية والى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في انها أجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد أبطلنا هذا عليكم وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجموع اذا افتقر بعض اجزائه الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديما جاز ان لا يكون لهما علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس تختص بخاصة تتهيأ بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا أنه لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد أضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود أصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدر من الاجسام فهو متقدر بمقدار يجوز أن يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى مخصص يخصصه فلا يكون أولا (قلنا) بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يجز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه متقدرا بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير معلول بل لو اثبتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادته مثلا

لم

لينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما الزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة وقد قلبنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تميز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصه بهذا القدر عن مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا مخرج عنه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على أصلهم وهم ينكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديما كما وقع بالعلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة (فنقول) من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعلة واما أنتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك لا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة اعني الاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في أول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة للبعض الى ان تنتهي الى الحركة الدورية وهي بعضها سبب البعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح به فريق وهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبيساتهم مخبأة في هاتين اللفظتين فلنعدل الى المفهوم وهو نفي العلة واثباتها فكأنهم يقولون هذه الاجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر واذا عني بالامكان هذا فنقول انه واجب وليس بممكن وقولهم ان الجسم لا يمكن ان يكون واجبا تحكم لا أصل له (فان قيل) لا ينكر ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة في الذات على

الجملة (قلنا) فلتكن كذلك فالجملة تقومت بالأجزاء واجتماعها ولا علة للأجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة كذلك لا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هـذا الالزام الا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الاول وقد ابطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواه فبان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا (مسئلة) في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي (فنقول) اما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مريد عالم بما اراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بأن يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوه بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث العالم فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن أين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه يرجع الى فنين (الفن الاول) ان الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الآدمي مشغولة بتدبير المادة أي البدن واذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له حقائق المعقولات كلها ولذلك قضي بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شئ لانهم أيضا عقول مجردة لا في مادة فنقول قولكم ان الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم فيبقى قولكم وما هذه صفته فهو عقل مجرد فماذا تعني بالعقل ان عنيت بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من درك الاشياء المادة ولا مانع فنقول نسلم انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هـذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذن يعقل الاشياء فهـذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هـذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذن ليس بحيوان فهـذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس ليست بطالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان أحدهما منعكسا على الآخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيار العلم

العلم الذى مستنده فهو الى هذا الكتاب (فان قيل) فهل تدعى انتفاء كل وهو ان المانع محصور فى المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا تحكم فلا دليل عليه (الفن الثانى) قولهم انا وان لم نقل ان الاول مريد للاحداث وان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا نفارق غيرنا الا فى المقدار واما فى أصل الفعل فلا واذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (احدهما) ان الفعل قسمان ارادى كفعل الحيوان والانسان وطبيعى كفعل الشمس فى الاضاءة والنار فى التسخين والماء فى التبريد وانما يلزم العلم بالفعل فى الفعل الارادى كما فى الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعى فلا وعندكم ان الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل بذاته كما يلزم النور بالشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجوز فى تسميته فعلا فلا يقتضى علما للفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثيل النظام الكلى هو سبب فيضان الكل ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفى هذا خالفك اخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها فما المخيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفى الارادة وكما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدر ذلك فى الاول ولا مانع منه (الوجه الثانى) هو انه ان سلم ان صدور الشئ من الفاعل يقتضى العلم أيضا بالصادر فعندهم فعل الله واحد وهو المعلول الاول الذى هو عقل بسيط فينبغى ان لا يكون عالما الا به والمعلول الاول يكون عالما ايضا بما صدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة والتولد واللزوم فالذى يصدر مما يصدر منه لا ينبغى ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شئ واحد بل هذا لا يلزم فى الفعل الارادى فكيف فى الطبيعى فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك ارادى يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسره غيره فهذا أيضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضينا بانه لا يعرف الا نفسه لكان ذلك فى غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون فى الشرف فوقه وكيف يكون المعلول أشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة فى نفى الارادة ونفى حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة أو لا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) بم تنكر على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالا فانه فى ذاته قاصر والانسان يتشرف بالمعقولات اما ليطلع على مصالحه فى العواقب فى الدنيا والآخرة واما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت فى السمع والبصر وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه وان المتغيرات الداخلة

في الزمان المنقسم الى ما كان ويكون لا يعرفها الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتأثرا ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا نقصان الآدمي لما احتاج الى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيأ من الجزئيات ولا يدرك شيأ من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا لا مخرج منه

﴿مسئلة﴾ في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته ايضا (فنقول) المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ايضا ذاته فكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة فاما انتم فاذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره لم يبعد ان لا يعرف نفسه (فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الاول ميتا (قلنا) فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها فاي حاجة به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل بريء من المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حي والى ميت والحي اقدم واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه تحكمات فانا (نقول) لم يستحيل ان يلزم ممن لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول اشرف من العلة وليس هذا بديهيا ثم بم تنكرون ان شرفه في ان وجود الكل تابع لذاته لا في علمه (والدليل عليه) ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن الاول بصيرا وعالما بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منها الكل الذي فيه العلماء وذوو الابصار وكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدأ لذوي المعرفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفي علمه ايضا بذاته اذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من ينظر في هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول او نفوه لا حجة لهم عليه

عليه التحكمات وظنون تخمينية تستنكف الفقهاء منها في الظنيات ولا غرو لو حار العقل في الصفات
الالهية ولا نعجب انما العجب من عجبهم بانفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور
معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخبال **(مسألة)** في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم
لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الآن والى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك
وان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم
غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا
يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد اولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال
بالاعتراض وتبيين هذا بالمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن منكسفة ثم
تنجلي فيحصل لها ثلاثة احوال أعني الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود أي سيكون
وحالة هو فيها موجود أي هو كائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (ولنا) بازاء
هذه الاحوال الثلاثة علوم مختلفة فانا نعلم أولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن
وثالثا انه كان وليس كائنا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب
تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما ولو علم
عند وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام البعض وزعموا ان الله تعالى لا يختلف
حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الامور
الثلاثة والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير
على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما هو
يتصف به في الازل والابد ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود
وانهما حصلا منه بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انهما يتحركان
حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهما يجتمعان
في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس أي يحول جرم القمر بينها وبين أعين
الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة مثلا بمقدار كذا وهو سنة مثلا
فانها تنكسف مرة أخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها وانه يمكث
ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع أحوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شئ
ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف
ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب
لها اسباب اخر الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة الدورية نفس
السموات وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين فالكل
معلوم له أي هو منكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحالة
الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الآن وكل ما يجب
في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان
وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم

عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه
ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها
زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في أجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل
الادمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه
كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى
جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى
نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل
في حقه وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا
لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله لانه لا يعرف زيدا بعينه
فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وافعاله
بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا
بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه
تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة
وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس
والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب
ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم اولا ومن تفهيمه ثانيا ثم من
القبائح اللازمة عليه ثالثا فلنذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه (وخيالهم) ان هذه أحوال
ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد أوجبت فيه تغيرا لا محالة فان كان حالة
الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله كان جاهلا لا عالما وان كان عالما بانه كائن وقبل ذلك
كان عالما بانه ليس بكائن وانه سيكون فقد اختلف علمه واختلفت حاله فلزم التغير اذ لا معنى
للتغير الا اختلاف العالم فان من لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم حصل حالة
الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككونك يمينا وشمالا
فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على يمينك الى
شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات
ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الاجسام
او انعدم بعضها لم تتغير قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق
أولا ثم على المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل
اضافة محضة فعدمها يوجب زوال اضافة لا تغيرا في حال القادر والثالث تغير في الذات وهو
ان لا يكون عالما فيعلم او لا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة
ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين
على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال العالم
ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير علما بالكون بعد كونه علما بانه سيكون ثم
هو يصير علما بانه كان بعد ان كان علما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه

الاضافة

الاضافة الا اضافة فى لم يحقق ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ويلزم منه التغير وهو محال على الله تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (احدهما) ان يقال بم تنكرون على من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم فلا توجب تغيرا فى ذات العالم وان ذلك بمنزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فتتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك وهكذا ينبغى ان تفهم الحال فى علم الله تعالى فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد فى الازل والابد والحال لا يتغير وغرضهم نفى التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن اين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بانه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقى كافيا فى الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة فى حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشئ الذى الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافات اليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف فالاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم فيوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان (ثم هذه) الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها وهى مختلفة والعلوم المختلفة تنطوى تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد وليت شعرى كيف يستجيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد فى العلم بالشئ الواحد المنقسمة أحواله الى الماضى والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشئ الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا أيضا لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جاز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم فى الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم (الاعتراض الثانى) هو ان يقال وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم ينكر جماهير اهل الحق عليهم الا من حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث

فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو من التغير واذا عقلتم قديما
متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما احلنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته لا يخلو
اما ان يحدث من جهته او من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانا بينا ان القديم لا يصدر منه
حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررنا في مسئلة حدوث العالم
وان يحصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله
على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على اصلكم
اما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد ابطلناه في تلك المسئلة كيف وعندكم
يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط استحالته كونه اولا والا فهذه
الحوادث ليست لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية الى شيء
قديم هو نفس الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من
اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم
ولكن اذ تشابهت احوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما تتشابه احوال
الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه
يجوز صدور حادث من قديم اذا كانت تصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من
هذا القبيل (واما القسم الثاني) وهو صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك
عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور (احدها) التغير وقد بينا لزومه على اصلكم (والثاني) كون
الغير سببا لتغير الغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم
تقولون تمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثال ذلك الشخص في الطبقة
الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز ان يكون حدوث
الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث
سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حصول الشخص
المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فلتكن ذات المبدأ الاول عندكم مستعدة
لقبول العلم ويخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم
المتغير عندكم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب
الوجود دليل الا قطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم
متغير (والامر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يوجب التسخير
واستيلاء الغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث
بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له بها فكانه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه
ولكن بالوسائط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لائق باصلكم اذ زعمتم ان
ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا
يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر فيما يصدر منه (وان قيل) ان ذلك ليس باضطرار
لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير فان كماله في ان يعلم جميع الاشياء
ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالا لنا لا نقصانا وتسخيرا فليكن كذلك

في

في حقه والله أعلم (مسألة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله
تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء
كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضنا بتحريك النفس فكذا
السموات وان غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره
(ومذهبهم) في هذه المسئلة مما لا ينكر امكانه ولا يدعى استحالته فان الله تعالى قادر على
ان يخلق الحياة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل
المخصوص ليس شرطا للحياة اذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة في قبول الحياة ولكنا
ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء
بالهام من الله أو وحي وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا يبعد ان يعرف مثل ذلك بدليل ان
وجد الدليل وساعد (ولكنا نقول) ما أوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد قطعا
فلا (وخيالهم) فيه ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك
وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا وكل محرك
فاما ان يكون منبعثا عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى أسفل والارادة في حركة
الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كدفع الحجر الى فوق
وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشئ بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة
الحجر الى أسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه اراديا ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات
الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واذا بطل القسمان تعين
الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم آخر يتحرك بالارادة أو بالقسر
وينتهي لا محالة الى ارادة ومهما ثبت في اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض
فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال يتحرك
بالقسر والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه
للزم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك
الصفة هي المحرك القريب اما الارادة أو الطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحركه بالارادة
لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه
دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت
ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة
القسرية فيبقى ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجردها قط لا تكون سببا
للحركة لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم ان كان
ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء واذا غمس
في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل
الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما يهرب من وسط الماء الى حيز الهواء
والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل وضع وأين يفرض الهرب منه فهو
عائد اليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف زق الهواء الى باطن الماء

الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار في الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو انا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان تقدر حركة السماء قهراً لجسم آخر مريد لحركتها يديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطاً فلا يكون سماء فيبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه الا مجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية ومبدؤها ارادة الله فانا نقول حركة الحجر الى اسفل ايضاً قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم اختصت به وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوجيز) ان ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة (فانا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضاً اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وان علل ذلك بصفة اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فيضطرون بالآخرة الى التحكم في الارادة وان في المبادي ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه بصفة عن امثاله (الثالث) هو ان يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوي الحجر الى اسفل الا انه لا يشعر به كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروباً منه بالطبع فتلبيس لانه ليس ثم اماكن متفاصلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم جزء بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل وانما يتجزأ بالوهم وليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن ان يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لا ان مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقولكم) ان كل حركة فهي لطلب مكان او هرب منه ان كان ضرورياً فكأنكم جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة اليه (ونحن) نقول لا يبعد ان تكون الحركة نفس المقتضى لا لطلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان ان ما ذكروه ان ظن انه اغلب من احتمال آخر فلا يتيقن انتفاء غيره قطعاً فالحكم على السماء بانه حيوان تحكم محض لا مستند له

(مسألة) في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيع لله بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان الا اذا كان الفعل اولى به من الترك والا فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط فان الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا وان اطلقت هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز يكنى بها عن ارادة العقاب وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود الاكمل وجوده وكل وجود فبالاضافة الى وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك اقرب اليه صفة لا مكاناً وهو المراد بالملائكة المقربين اى [illegible]
العقلية

العاقلة التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تتجزى وتعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى حقيقة الآدمية التشبه بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله وانه يرجع الى طلب القرب منه في الصفات وذلك للآدمي بان يعلم حقائق الاشياء وبان يبقى بقاء مؤبدا على أكمل أحواله الممكنة له فان البقاء على الكمال الاقصى هو لله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شئ بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذن كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله تعالى والملائكة السماوية عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة وكمالاتها منقسمة الى ما هو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والاين وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليس له استيفاء آحاد الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء آحاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعا بعد وضع وأينا بعد أين ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصده التشبه بالمبدا الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله (وقد) حصل لها التشبه من وجهين (احدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول والثاني ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فمشوقة الى الاستكمال بذاتها (والاعتراض) على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنا لا نطول به فنعود الى الغرض الذي عينتموه أخيرا ونبطله من وجهين (احدهما) ان طلب الاستكمال بالكون في كل اين يمكن ان يكون حماقة لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤونة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت وهو يزعم انه يتقرب الى الله تعالى وانه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن له ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد فأستوفيها بالنوع وان فيه استكمالا وتقربا فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتد به أو يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكرتموه وبين هذا (والثاني) هو انا نقول ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكرتموه من استيفاء الاوضاع والايون كيف ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله عليها انبياءه وأولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن

وان لم يسبق بجهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من
أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان
الداعي لها الى اصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة افاضة الخير على العالم السفلي
وهذا باطل من وجهين (أحدهما) ان ذلك ان أمكن ان يتخيل فليقض بان مقتضى طبعه السكون
احترازا عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه متقدس عن التغير والحركة
تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير لانه كان ينتفع به غيره وليس يثقل عليه الحركة وليست
تتعبه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبني على اختلاف النسب المتولدة من
اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى مغربية وما عداها شرقية وقد حصل به
الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي
الا أصل الاختلاف واما جهة بعينها فليست باولى من نقيضها في هذا الغرض (مسئلة) في ابطال
قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد باللوح
المحفوظ نفوس السموات وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة
الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا انه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب
الصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن للمكتوب
نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم
ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة (وقد زعموا) ان الملائكة السماوية هي نفوس
السموات وان الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها
لا تتحيز ولا تتصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي
أشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك
عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد باللوح
(هذا) مذهبهم (والنزاع) في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكروه من قبل ليس
محالا اذ منتهاه كون السماء حيوانا متحركا بالغرض وهو ممكن (أما هذه) فترجع الى اثبات علم
المخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها وهذا ربما نعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فانه تحكم
في نفسه (وقد استدلوا) فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة تتبع المراد
والمراد الكلي لا يتوجه اليه الا ارادة كلية والارادة الكلية لا يصدر منها شيء فان كل موجود
بالفعل معين جزئي والارادة الكلية نسبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها
شيء جزئي بل لا بد من ارادة جزئية للحركة المعينة فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى
نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ
الجزئيات لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد أي علم به
سواء كان جزئيا أو كليا ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات واحاطة بها أحاط لا محالة بما
يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها في
وسط السماء فوق قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة
من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية اما بغير واسطة
واما

وانما استندوا اثباتها وبيانها كثيرة على الجملة اذ كل حادث فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التى بعضها سبب البعض فاذن الاسباب والمسببات فى سلسلتها تنتهى الى الحركة الجزئية السماوية فالمتصور للحركة متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة فلهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما سيحدث فحدوثه واجب عن علته مهما تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما يقع فى المستقبل لانا لا نعلم جميع اسبابه ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا ان النار ستلتقى بالقطن مثلا فى وقت معين فنعلم احتراقا فى القطن ومهما علمنا ان شخصا ياكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيخطو الموضع الفلانى الذى فيه كنز مغطى بشئ خفيف اذا مشى عليه الماشى تعثر رجله بالكنز وعرفه فنعلم انه سيستغنى بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس وقوع المسبب فان عرفنا اغلبها واكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السماويات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها ولهذا زعموا انه يرى النائم فى نومه ما يكون فى المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على شئ ربما بقى ذلك الشئ بعينه فى حفظه وربما تسارعت القوة المتخيلة الى محاكاته فان من غريزتها محاكاة الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة او الانتقال منها الى اضدادها فينمحى المدرك الحقيقى عن الحفظ ويبقى مثال الخيال فى الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثله الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والزوجة بخف والخادم ببعض اوانى الدار وحافظ مال البر والصدقات بالبذر فان البذر سبب للنتاج الذى هو سبب الغناء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل (وزعموا) ان الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس ثم حجاب ولكنا فى يقظتنا مشغولون بما توردة الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد للاتصال (وزعموا) ان النبى أيضا يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضا الا ان القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو فى اليقظة ما يراه غيره فى المنام ثم القوة الخيالية تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشئ بعينه فى ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحى الى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة فى اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب فى يقظة ولا منام لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذى ذكرناه (فهذا) ما أردنا ان نورده ليفهم مذهبهم (والجواب) ان نقول بم تنكرون على من يقول ان النبى يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى فى المنام فانما يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شئ مما ذكرتموه فلا دليل فى هذا ولا دليل لكم فى ورود الشرع باللوح والقلم فان أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا تمسك به فى الشرعيات يبقى التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط نفى النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يتعرف من الشرع

لاعن المثل (واما) ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولا فمبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بابطالها ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئية غير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما يتجزأ بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الاينات الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا لتفهيم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية ولا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تجاوزه والحركة مرادة وليس ثمة الا وجه واحد وجسم واحد وصوب واحد فهو كهوي الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق واقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى مجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدود عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا تفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها (المقدمة الثالثة) وهي التحكم البعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور أيضا توابعها ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ومجاورة وهو نسبته الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه واذا مشى في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع عليها وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه بالباطن من الاستحالة بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من أجزائه وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهيئ ومعد وهو هوس لا يقبله عاقل ولا يغتر به الا جاهل والى هذا يرجع هذا التحكم على انا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو يضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب اطلاع الانبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطته ثم بطل مقتضى الدليل فانه تحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع أسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي المسبب اما بواسطة أو بوسائط كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال

الى

الى تصور ما لا نهاية له وكيف يجتمع فى نفس مخلوق فى حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية
مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من
عقله فان قالوا هذا ينقلب عليكم فى علم الله تعالى فليس تعلق علم الله تعالى بالاتفاق بمعلوماته على نحو
تعلق العلوم التى هى للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من
قبيل نفس الانسان فانه مشارك له فى كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلتحق به قطعا كان
الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم
القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية فى جوهرها ان تدرك جميع الاشياء
ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وبالجملة
عوارض البدن وما تورده الحواس عليه اذا أقبلت النفس الانسانية على شئ واحد شغلها عن
غيره وأما النفوس الفلكية فبريئة عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم وألم
واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وبم عرفتم انها لا شاغل لها وهلا كانت عبادتها
واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذى يحيل
تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف انحصار المانع
فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا وفى العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل
تصورها عند الاطفال ولا تعدونها شاغلا ومانعا فمن اين يعرف استحالة ما يقوم مقامها فى
النفوس الفلكية فهذا ما اردنا ان نذكره فى العلم الملقب عندهم بالالهى أما الملقب بالطبيعيات
فهى علوم كثيرة نذكر أقسامها لتعرف ان الشرع ليس يقتضى المنازعة فيها ولا انكارها الا فى
مواضع ذكرناها وهى منقسمة الى أصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام الاول نذكر فيه
ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من
الزمان والمكان والخلاء ويشتمل عليه كتاب سمع الكيان (الثانى) نعرف فيه أحوال أقسام العالم
التى هى السموات وما فى مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة وطبائعها وعلة استحقاق كل واحد
منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) نعرف فيه أحوال الكون والفساد
والتولد والتوالد والنشوء والبلى والاستحالات وكيفية استبقاء الانواع على فساد الاشخاص
بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) فى
الاحوال التى تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التى منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم
والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس)
فى الجواهر المعدنية (السادس) فى احكام النبات (السابع) فى الحيوانات وفيه كتاب طبائع
الحيوانات (الثامن) فى النفس الحيوانية والقوى الدراكة وان نفس الانسان لا تموت بموت
البدن وانه جوهر روحانى يستحيل عليه الفناء (وأما) فروعها فسبعة (الاول) الطب ومقصوده
معرفة مبادى بدن الانسان وأحواله من الصحة والمرض واسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض
ويحفظ الصحة (الثانى) أحكام النجوم وهو تخمين فى الاستدلال من اشكال الكواكب
وامتزاجاتها على ما يكون من أحوال العالم والملك والمواليد والسنين (الثالث) علم الفراسة
وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من المتخيلات الحلمية

على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فتحاكيه القوة المتخيلة بمثال غيره (الخامس) علم الطلسمات وهو تأليف القوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في العالم الارضي (السادس) علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية ذوات الخواص لتحدث منه أمور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه العلوم وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل (الاولى) حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات (والثانية) في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والا فهو قائم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلي (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع في الاولى من حيث انه ينبني عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك وأولوا ما في القرآن من احياء الموتى وقالوا أراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم وأولوا تلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الا ثلاثة أمور (أحدها) خاصية في القوة المتخيلة فانهم زعموا أنها اذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس بالاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل وذلك في اليقظة للانبياء ولسائر الناس في النوم فهذه خاصية النبوة التي هي للقوة المتخيلة (الثانية) خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم فرب ذكي اذا ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا حضر في ذهنه حدا النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واذا جاز ان ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له أصلا حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات مع التنبيه جاز ان ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات أو لاكثرها وفي أسرع الاوقات وأقربها ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالب أو في بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها في جميع المعقولات وفي اسرع الاوقات فهي نفس النبي الذي له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات الى معلم بل كأنه قد يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور (الثالث) القوة النفسية العملية فقد تنتهي الى حد تؤثر بها في الطبيعيات وتسخرها

ومثاله

ونشاهد ان النفس مثلا اذا توهمت شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها وتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيئا طيب المذاق تحلبت أشداقه وانتهضت القوة المعيبة فياضة باللعاب من معادنها واذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرفاه على حائطين اشتد توهمه الى السقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق الى تدبيره خلق ذلك في جبلته فاذا جاز ان تطيعه أجزاء بدنه لم يمتنع ان يطيعه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل أرض لتخسف بقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة للنبي ولكنه انما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول ولا ينتهي الى ان ينقلب الخشب حيوانا وينفلق القمر الذي لا يقبل الانخراق فهذا مذهبهم في المعجزات ونحن لا ننكر شيئا مما ذكروه وان ذلك انما يكون للانبياء وانما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه لاثبات المعجزات ولامر آخر وهو نصرة ما اطبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء فلنخض في المقصود (مسئلة) الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته (والنظر) في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه (وللكلام) في المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعي الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فأما النار فهي جماد لا فعل لها (فما الدليل) على انها الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة

سواه فلا خلاف ان انصباب الروح والقوى المدركة والمحركة فى نطفة الحيوانات ليس يتولد
عن الطبائع المحصورة فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل ابنه بايداع
النطفة فى الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعانى التى هى فيه ومعلوم انها
موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة
الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع
والكلام معهم فقد تبين ان الوجود عند الشئ لا يدل على انه موجود به (بل نبين) هذا بمثال
وهو ان الاكمه لو كان فى عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت
الغشاوة عن عينه نهارا وفتح اجفانه فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل فى عينه لصور
الالوان فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص
المقابل متلونا فيلزم لا محالة أن يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء
علم ان نور الشمس هو السبب فى انطباع الالوان فى بصره فمن أين يأمن الخصم ان يكون
فى المبادى للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها الا انها
ثابتة ليست تنعدم ولا هى اجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت أو غابت لادركنا التفرقة وفهمنا
ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم ولهذا اتفق محققوهم
على ان هذه الاعراض والحوادث التى تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة
عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة حتى قالوا
انطباع صور الالوان فى العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس والحدقة
السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا فى كل حادث
وبهذا يبطل دعوى من يدعى ان النار هى الفاعلة للاحراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء
هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب (المقام الثانى) مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض
من مبادى الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة
الا ان تلك المبادى أيضا تصدر الاشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار
كصدور النور من الشمس وانما افترقت المحال فى القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم
الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضئ به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع
نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الاشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب
القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات فى
المحل فكذا مبادى الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير من
القوابل واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على
وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احداهما دون الاخرى وليس ثم اختيار ومن هذا المعنى
انكروا وقوع ابراهيم صلى الله على نبينا وعليه وسلم فى النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا
وزعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار وذلك يخرجه عن كونه نارا أو بقلب ذات
ابراهيم وبدنه حجرا أو شيئا لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك (والجواب) له مسلكان
(الاول) ان نقول لا نسلم ان المبادى ليست تفعل بالاختيار وان الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا

من

من ابطال دعواهم في ذلك في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن في العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاة (فان قيل) فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة أيضا منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالاسلحة لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمردا عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا أو لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا أدري ما في البيت الآن وانما القدر الذي أعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه أو اني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر بل ليس من ضرورتها ان تخلق من شيء فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الآن وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) ان نقول ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العامي فيعلم انه ليس يعلم الغيب في أمر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم ومع ذلك فلا ينكر ان تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان خرق الله العادة بايقاعها في زمان تنخرق العادات فيه انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت وليس في هذا الكلام الا تشنيع محض (المسلك الثاني) وفيه الخلاص من هذه التشنيعات وهو أنا نسلم ان النار خلقت خلقة اذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكن مع هذا نجوز ان يلقى شخص في النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر

الدار فانا نرى من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد فى تنور موقد فلا يتأثر بالنار والذى لم يشاهد
ذلك ينكره وانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات فى النار أو فى البدن
تمنع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلق وأثره وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب
ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغى ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت
وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شئ فالتراب وسائر
العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المنى
ينصب فى الرحم فيتخلق حيوانا وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول فلم يحيل الخصم
ان يكون فى مقدورات الله تعالى ان يدير المادة فى هذه الاطوار فى وقت أقرب مما عهد فيه واذا
جاز فى وقت أقرب فلا ضبط للاقل فتستعجل هذه القوى فى عملها ويحصل به ما هو معجزة النبى
(فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبى أو من مبدأ آخر من المبادى عند اقتراح النبى (قلنا) وما
سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبى يحصل منه أو من
مبدأ آخر فقولنا فى هذه كقولكم فى ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير
واسطة أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همة النبى اليه وتعين
نظام الخير فى ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشئ فى
نفسه ممكنا والمبدأ به سمحا جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى وجوده وصار
الخير متعينا فيه الا اذا احتاج نبى فى اثبات نبوته اليه لافاضة الخير فهذا كله لائق بمساق
كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبى بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير
ذلك الاختصاص لا ينضبط فى العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع
بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض القوى الحيوانية
عليها من الملائكة التى هى مبادى الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان الا
انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس أوجب ترجحا لمناسبة
صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المترجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من
الشعير قط حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب
ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفار والحية والعقرب وكان تولدها
من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا ولم يكن فى القوة البشرية
الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهى ولا جزافا بل لا يفيض على
كل محل الا ما تعين قبوله بكونه مستعدا فى نفسه والاستعدادات مختلفة ومباديها عندهم
امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية فى حركاتها فقد اتضح من هذا ان مبادى
الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر
المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا أشكالا من هذه
الارضية وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع واحدثوا بها امورا غريبة فى العالم فربما دفعوا
الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم الطلسمات واذا خرجت
عن الضبط مبادى الاستعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن أين نعلم

استحالة

اسبابا لحصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهض ذلك معجزة وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات العالية والذهول عن اسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالته ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالآن ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود احدهما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة ولا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات ما لا حصر له (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه او اثبات الاخص مع نفي الاعم او اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور واما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غيره وكذلك نفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسمية الحادث علما ولا يدرك به شيئا محال فهذا وجه استحالته واما قلب الاجناس (فقد قال) بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيئا آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا أردنا به ان تلك المادة بعينها انخلعت صورتها ولبست صورة أخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان واذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين أردنا به ان المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة

فكان هذا حاصلا من هذا الوجه وأما تحريك الله تعالى يد ميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو عالم به فاما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة فنقول انما أدركنا ذلك من أنفسنا لانا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجارى العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الامكان ولا يتبين بها استحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة عندهم (والخوض) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية) تنقسم عندهم الى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) قسمان ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى (واما الباطنة) فثلاثة (احديها القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيها تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الابيض لم يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم ان هذا الابيض هو الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران اعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود احدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداوة والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضا كونه مخالفا لها وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها وملاءمتها ولذلك تهرب من الذيب وتعدو خلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ان يكونا في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما أن يكونا في الاجسام أيضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية وهذه محلها التجويف الاخير من الدماغ (اما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان متخيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور وهي بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على أن يتخيل انسانا يطير وشخصا رأسه رأس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سيأتي لا بالقوى المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلفت

هذه

هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة (واما القوى) المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب او مهروب عنه بعثت القوى المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك تتقرب به من الاشياء المتخيلة ضارة او نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبعث على تحريك تدفع به الشئ المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (واما القوة المحركة) على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة او ترخيها وتمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفصيل واما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل لان النطق اخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت اليه فلها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد يسمى كل واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبطة ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان واما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون احوالا مرة ووجودا أخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان بالقياس الى جهتين القوة النظرية بالقياس الى جنبة الملائكة اذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي ان تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى اسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي ان تتسلط على سائر القوى البدنية وان تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيآت انقيادية تسمى رذائل بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيآت تسمى فضائل فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها في غرضنا وليس شئ مما ذكروه مما يجب انكاره في الشرع فانها امور مشاهدة اجرى الله تعالى العادة بها (وانما نريد) ان نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له

ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فلنطالبهم بالادلة (ولهم) فيه براهين كثيرة بزعمهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية وهى محصورة وفيها آحاد لا تنقسم فلا بد وان يكون محله ايضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل ان محله شئ لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق بأشكاله (وأقربه) ان يقال ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه ايضا منقسم لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقيض التالى فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر فى صحة شكل القياس ولا نظر ايضا فى المقدمتين فان الاول قولنا ان كل حال فى منقسم ينقسم لا محالة بفرض القسمة فى محله وهو اولى ولا يمكن التشكك فيه والثانى قولنا ان العلم الواحد يحل فى الآدمى وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال بم تنكرون على من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الا الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها فى جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف تكون النفس شيأ واحدا لا يتحيز ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لا نؤثر فى هذا المقام هذا فان القول فى مسئلة الجزء الذى لا يتجزأ طويل (ولهم) فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقى أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقى الطرفين وان ملاقى الملاقى ملاق وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام آخر (المقام الثانى) ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال فى جسم فينبغى ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التى فى الشاة من عداوة الذئب فانها فى حكم شئ واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل ادراكها فى قوة جسمانية عندكم فان نفوس البهائم منطبعة فى الاجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان امكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام فى المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام فى هذه المعانى التى ليس من شرطها ان تكون فى مادة (فان قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا بشخصه وبشكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة وكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا تدركها فان أدركت بجسم فلينقسم وليت شعرى ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه أهو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها فى كل قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم فى برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه

مناقضة

مناقضة في المعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين وهو ان
العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة
(والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد
حصل اذ انتقض به احد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة او ما ذكروه في القوة الوهمية
ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم
ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم
بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى
المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه فلعل
نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل
نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف الى محالها ليست
محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لنا علما نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة
بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ينكر ان ما ذكروه مما يقوي الظن
ويغلبه وانما ينكر كونه معلوما يقينا علما لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك
وهذا القدر مشكك فيه (دليل ثالث) قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو
المعلوم المجرد عن المادة منطبعا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه
بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه واستكره لفظ
الانطباع فنعدل الى عبارة اخرى ونقول هل للعلم نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه
ان قطعت النسبة عنه فكونه عالما به لم صار اولى من كون غيره عالما به وان كان له نسبة فلا
يخلو من ثلاثة اقسام اما ان تكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل او تكون لبعض اجزاء المحل
دون البعض او لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء
فانه اذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فان المجتمع من المتباينات متباين وباطل ان
يقال النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شيء وليس كلامنا فيه وباطل ان
يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم باسره فمعلوم ان كل
واحد من الاجزاء ليس هو جزءا من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل
وان كان كل جزء له نسبة اخرى غير النسبة التي للجزء الآخر الى ذات العلم فذات العلم اذن منقسمة
في المعنى وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل
واحد الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر فانقسام ذات العلم بهذا اظهر وهو محال ومن
هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون الا امثلة لصور جزئية منقسمة
فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس
نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراض) على هذا ما سبق فان تبديل لفظ الانطباع
بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه
فانه ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه فان العداوة ليست امرا مقدرا
له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب اجزاؤها الى اجزائه وكون شكل

الذئب مقدر الا يكفى فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة والذئب يدفع على الشكل من العداوة وليس له مقدار وقد ادركته بجسم مقدر فهذه الصورة مشككة فى هذا البرهان كما فى الاول (فان قال قائل) هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم فى جوهر متحيز لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد (قلنا) ان الكلام فى الجوهر الفرد يتعلق بامور هندسية يطول القول فى حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم ان تكون القدرة والارادة ايضا فى ذلك الجزء فان الانسان فعل ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وترى الكتابة فى اليد والاصابع والعلم بها ليس فى اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها فى اليد فانه قد يريدها بعد شلل اليد وتتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان فى جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هوس فانه يسمى مبصرا وسامعا وذائقا وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان فى بغداد وان كان هو فى جزء من جملة بغداد لا فى جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم يحل جزءا من القلب او الدماغ مثلا فالجهل ضده فينبغى ان يجوز قيامه بجزء آخر من القلب او الدماغ ويكون الانسان فى حالة واحدة عالما وجاهلا بشئ واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشئ فى محل لا يضاده ضده فى محل آخر كما تجتمع البلقة فى فرس واحد والسواد والبياض فى العين الواحدة ولكن فى محلين ولا يلزم هذا فى الحواس فانه لا ضد لادراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك ببعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغنى عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم فى غير محل العلة والعالم هو المحل الذى قام العلم به فان اطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال هو فى بغداد وان كان هو فى بعضها وكما يقال هو مبصر وان كان بالضرورة يعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العلل فان الاحكام تقتصر على محال العلل ولا مخلص عن هذا بقول القائل ان المحل المتهيئ لقبول العلم والجهل من الانسان واحد فيتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة اخرى وسائر اجزاء البدن عندكم فى قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم فى الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم وللانسان وهى معان تنطبع فى الجسم ثم يستحيل ان ينفر عما يشتاق اليه فيجتمع فيه النفرة والميل الى شئ واحد بوجود الميل فى محل والنفرة فى محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة وموزعة على الآلات فلها رابطة واحدة وهى النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعا واذا اتحدت الرابطة استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع فى الجسم كما فى البهائم (دليل خامس)

خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالي محال
فانه يعقل نفسه فالمقدم محال (قلنا) نسلم ان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن
اذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم فنقول لم قلتم بلزوم التالي (وما الدليل عليه) فان قيل
الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع
لا يسمع وكذلك سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الا بجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره
يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل أنه عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا)
ما ذكرتموه فاسد من وجهين (احدهما) ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون
ابصارا لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف
ذلك وخرق العادات عندنا جائز (والثاني) وهو أقوى انا سلمنا هذا في الحواس ولكن لم قلتم
اذا امتنع ذلك في بعض الحواس لم يمتنع في بعض وأى بعد في ان يفترق حكم الحواس في وجه
الادراك مع اشتراكها في انها جسمانية كما اختلف البصر واللمس في ان اللمس لا يفيد الادراك
الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة وكذا الذوق ويخالفه البصر فانه يشترط فيه الانفصال
لو اطبق اجفانه لم ير لون الجفون لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة
الى الجسم فلا يبعد ان يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ويخالف سائرها في انها
لا تدرك انفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالابصار
لما ادرك آلته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آلته فدل انه ليس
آلة لها ولا محلا والا لما ادركه والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذى قبله فانا نقول
لا يبعد ان يدرك الابصار محله ولكنه حوالة على خرق العادة أو نقول لم يستحيل ان تفترق
الحواس الخمس في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو
قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذى هو محله ولم يلزم ان نحكم من جزئي معين على كلي
مرسل ومما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر في المنطق ان يحكم بسبب جزئي أو جزئيات
كثيرة على كلي حتى مثلوا بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك عند المضغ فكه
الاسفل لانا استقرينا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التمساح فانه
يحرك فكه الاعلى وهؤلاء لم يستقرؤا الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا
على الكل به فلم لا [?] للعقل حاسة أخرى تجرى من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر
الحيوانات فتكون اذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك محالها والى
ما لا يدرك كما انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا باتصال
كالذوق واللمس فما ذكروه أيضا ان أورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به (فان قيل) انا لا نعول
على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب أو الدماغ هو نفس
الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكهما حتى لا يخلو ان يعقلهما جميعا كما أنه لا يخلو عن ادراك
نفسه فان أحدنا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا النفسه في نفسه أبدا والانسان ما لم
يسمع حديث القلب والدماغ أو لم يشاهدهما بالتشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد
وجودهما فان كان العقل حالا في جسم فينبغي أن لا يعقل ذلك الجسم أبدا ولا يدركهما أبدا

وليس واحد من الامرين بصحيح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو أن الادراك
الحال في محل انما يدرك المحل لنسبة له الى المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه
فلا يدركه أبدا وان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي أن لا يدرك أبدا اذ لا يمكن أن يكون له
نسبة أخرى اليه كما انه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه أبدا ولم يغفل عنه بحال (قلنا) الانسان
مادام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بجسده وجسمه نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته
وشكله ولكنه يثبت نفسه جسما حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكروه
لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن
محل الشم وانهما ناتئتان في مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي فان كل انسان يعلم انه يدرك
الرائحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك انه الى الرأس أقرب
منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف أقرب منه الى داخل الاذن فكذلك يشعر
الانسان بنفسه و يعلم أن قوته التي بها قوامه الى قلبه وصدره أقرب منها الى رجله فانه يقدر
نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فما ذكروه من انه يغفل
عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوى الدراكة بالآلات
الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال لان ادامة الحركة تفسد
مزاج الاجسام فتهلكها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك توهنها وربما تفسدها
حتى لا تدرك عقيبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهما ربما
يفسدان ويمتنع عقيبهما عن ادراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة
لا يحس بعدها بحلاوة دونها والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات
لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ولا يضعفها وان
عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف
آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فانا نقول) لا يبعد أن تختلف
الحواس الجسمانية في هذه الامور وليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر بل
لا يبعد ان تتفاوت الاجسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من
الحركة ولا يوهنه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يجدد قواها بحيث لا تحس بالاثر فيها فكل
هذا ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا
أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين سنة فما بعدها
فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى العقلية في أكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم
على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة
فانه مهما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند
تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين التالي لا ينتج (فانا نقول) ان
كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم محال
واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم أن يكون المقدم موجودا (ثم) السبب فيه
أن النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس
الى

الى البدن وهو المستنبط له وقد يعوقه بالقياس الى مبادئه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متباينان متعاندان فمهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع فاذا اخذت تتفكر فى معقول تعطلت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظره من غير أن يصيب آلة العقل شئ أو يصيب ذاتها آفة والسبب فى كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه أيضا مرض فى الدماغ وكيف يستبعد التمانع فى اختلاف جهتى فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر فى معقول عن معقول آخر وآيته أن المرض الحال فى البدن ليس يتعرض لمحل العلوم لانه اذا عاد صح لم يفتقر الى تعلم العلوم من رأس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف تعلم (والاعتراض) أن نقول نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى فى ابتداء العمر وبعضها فى الوسط وبعضها فى الآخر وأمر العقل أيضا كذلك فلا يبقى الا ان يدعى الغالب ولا بعد أن يختلف الشم والبصر فى أن الشم يقوى بعد الاربعين والبصر يضعف وان تساويا فى كونهما حالين فى الجسم كما تتفاوت هذه القوى فى الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف أمزجتها ولا يمكن الوقوف على ضبطها فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف فى حق الاشخاص وفى حق الاحوال ويكون أحد الاسباب فى سبق الضعف فى البصر دون العقل ان البصر أقدم منه فى انه يبصر فى أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس أقدم فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجارى العادات فلا يمكن أن يبنى عليها علما موثوقا به لان جهات الاحتمال التى فيها تزيد بها القوى أو تضعف لا تنحصر فلا يورث شئ من ذلك يقينا (دليل تاسع) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى اذا رأينا صبيا انفصل من أمه فيمرض مرارا ثم يذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شئ من الاجزاء التى كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المنى فقط ولم يبق منه شئ من اجزاء المنى بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل جميع أجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلته (الاعتراض) ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة اذا قيس حالة كبرهما بحالة الصغر فانه يقال ان هذا ذاك بعينه كما يقال فى الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر فى العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانه يبقى فى الصبى الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا أنه لم يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذا سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقى فيه اجزاء من النطفة

فاما ان ينعدم بعضه فلا هو ذلك الانسان باعتبار ما بقي كما انه يقال هذا ذلك الشجر وهذا ذلك
الفرس ويكون بقاء المني مع كثرة التحلل والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ماء ورد ثم
صب عليه رطل آخر ماء حتى اذا اختلط به ثم أخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم أخذ منه
رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فنحن في المرة الاخيرة نحكم بان شيئا من الماء ورد الاول باق
فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شيء من ذلك الماء لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة
قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على أصلهم حيث جوزوا
انقسام الاجسام الى غير نهاية فانصباب الغذاء في البدن وانحلال أجزاء البدن يضاهي صب
الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامة
العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص
انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص
ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل
فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي
يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لبقي حقيقة الانسان في العقل مجردا عن
هذه الخواص وهكذا كل شيء يشاهده الحس مشخصا فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص
كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى تنقسم أوصافه الى ما هو ذاتي مثل الجسمية للشجر والحيوان
والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ويحكم بكونه
ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل على ان
الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكلي المعقول لا اشارة
اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون تجرده عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه
وهو محال فان المأخوذ منه ذو وضع وأين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الآخذ وهو النفس
العاقلة فينبغي ان لا يكون للنفس وضع ولا اليها اشارة ولا له مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت للذي
حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل
الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على
تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه
الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى
وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد
ذلك الجنس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة أخرى كما اذا
رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس
فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة اخرى فلو رأى ماء
آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد
الماء فقد يظن انه كلي بهذا المعنى وكذلك اذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع
اجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع على
الاظفار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم تحدث له

صورة

صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية فى احداث شئ جديد فى الخيال كما اذا رأى الماء
بعد الماء فى اناء واحد فى قدر واحد وقد يرى يدا أخرى تخالفها فى اللون والقدر فيحدث له لون
آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة لليد فان اليد الصغيرة السوداء تشاركه اليد الكبيرة
البيضاء فى وضع الاجزاء وتخالفها فى اللون والقدر فما تساوى فيه الاول لا تتجدد صورته اذ تلك
الصورة هى هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكلى فى العقل والحس
جميعا فان العقل اذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة فى
الجسمية كما فى الخيال بادراك صورة الماء فى وقتين وكذا فى كل متشابهين وهذا لا يؤذن
بثبوت كلى لا وضع له أصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شئ لا اشارة اليه ولا وضع له كحكمه
بوجود صانع العالم ولكن من أين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفى هذا القسم يكون المنتزع
من المادة هو المعقول فى نفسه دون العقل العاقل فاما فى المأخوذ من المواد فوجه ادراكه
(مسئلة) فى ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وانها
سرمدية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه (ولهم) دليلان (أحدهما) قولهم ان عدمها
لا يخلو اما ان يكون بموت البدن أو بضد يطرأ عليها أو بقدرة القادر وباطل ان تنعدم بموت
البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التى فى البدن
وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون حالا فيها منطبعا كالنفوس البهيمية
والقوى الجسمانية ولان للنفس فعلا بغير مشاركة آلة وفعلا بمشاركتها فالفعل الذى لها
بمشاركة آلة التخيل والاحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن ويفوت بفواته
وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة فى كونه
مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون
البدن ووجود دون البدن لم تفتقر فى قوامها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم بضد
اذ الجواهر لا ضد لها ولذلك لا ينعدم فى العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ
تنعدم صورة المائية بضدها وهو صورة الهوائية والمادة التى هى المحل لا تنعدم قط وكل جوهر
ليس فى محل فلا يتصور عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس فى محل فان الاضداد هى المتعاقبة على
محل واحد وباطل ان يقال تفنى بالقدرة اذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة
وهذا عين ما ذكروه فى مسئلة ابدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض) عليه
من وجوه (الاول) انه مبنى على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه ليس حالا فى جسم وهو
مبنى على المسئلة الاولى فقد لا نسلم ذلك (الثانى) هو انه مع انه لا تحل البدن عندهم فله علاقة
بالبدن حتى لم يحدث الا بحدوث البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على
افلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسلك برهانى محقق وهو ان
النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل
انقسامه وان زعم انه لا ينقسم فهو محال اذ نعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت
واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات
تدخل مع الذات فى كل اضافة وان كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت ولم تتكثر بالمواد

ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة فاختلاف النفوس
بعد موت البدن فانها تتكثر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها استفادت من
الابدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسان فيها فان هيئاتها تحصل من الاخلاق والاخلاق
قط لا تتماثل كما ان الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو ومهما ثبت
بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس
المدبرة ثم قبلت النفس لا لانها نفس فقط اذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في
حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما نفسان تحدثان من المبدأ الاول بواسطة أو بغير واسطة ولا
يكون هذا مدبر الجسم ذلك ولا نفس ذلك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص الا بعلاقة خاصة
بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن أحد التوأمين لقبول
هذه النفس أولى من الآخر والا فقد حدثت نفسان معا واستعدت نطفتان لقبول التدبير معا
فما المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه بطل ببطلان البدن وان كان ثم وجه آخر
به العلاقة بين هذا النفس على الخصوص وبين هذا البدن على الخصوص حتى كانت تلك
العلاقة شرطا في حدوثه فاى بعد في ان تكون شرطا في بقائه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت
النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به
الشرع في المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق نزوع طبيعي وشوق
جبلي خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الابدان ولا يخليها في لحظة فتبقى
متقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن
الذي هي مشتاقة بالجبلة الى تدبيره ثم قد يبقى ذلك الشوق بعد فساد البدن ان استحكم في
الحياة اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فتتأذى بذلك
الشوق مع فوات الآلة التي يتوصل بها الشوق الى مقتضاه واما تعيين نفس زيد لشخص زيد
في أول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلا اصلح
لهذه النفس من الآخر لمزيد مناسبة بينهما فيترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك
خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيلها لا يشككنا في أصل الحاجة الى مخصص
ولا يضرنا أيضا في قولنا ان النفس لا تفنى بفناء البدن (قلنا) مهما غابت المناسبة عنا وهي
المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في
بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسد فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بانه يقتضي التلازم
أم لا فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل
الذي ذكروه (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرة الله تعالى كما
قررناه في مسألة سرمدية العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق
الثلاث في العدم متعذرة فهو غير مسلم فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من
هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائرا بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد على
الثلاث والاربع فلعل للعدم طرقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه فحصر الطرق في هذه
الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم انهم قالوا كل جوهر ليس في محل

فيستحيل

فيستحيل عليه العدم بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يثبت فيه أولاً أن موت البدن
لا يوجب انعدامه بما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل أن ينعدم بسبب ما أي سبب كان ففيه قوة
الفساد قبل الفساد أي إمكان انعدام سابق على الانعدام كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث
فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود وإمكان العدم قوة
الفساد وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي لا يقوم إلا بشيء حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه
فكذلك إمكان العدم ولذلك قيل إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة يكون فيها إمكان وجود
الحادث وقوته كما سبق في مسئلة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ
والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه وهو غيره فكذلك قابل العدم
ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم حتى ينعدم منه شيء كما يوجد فيه شيء ويكون ما عدم
غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طريان الوجود
يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قبول للطارئ فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم
مركباً من شيئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة
العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس
بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركب فيها فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة
فنحن ننقل البيان إلى المادة التي هي الأصل الأول إذ لا بد وأن ينتهي إلى أصل فنحيل
العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفساً كما نحيل العدم على مادة الأجسام فإنها أزلية أبدية
وإنما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور
عنها فإنها قابلة للضدين على السواء وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدي الذات يستحيل عليه
العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهي أن قوة الوجود للشيء تكون قبل وجود الشيء فتكون
لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود (بيانه) أن الصحيح البصر يقال إنه باصر بالقوة
أي فيه قوة الإبصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الإبصار موجودة وإن تأخر
الإبصار فلتأخر شرط آخر فتكون قوة الإبصار السواد مثلاً موجودة للعين قبل إبصار السواد
بالفعل فإن حصل إبصار السواد بالفعل لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك
الإبصار إذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل موجود بالقوة بل
قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو
انعدم الشيء البسيط لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلاً لذلك الشيء وهو المراد بالقوة فيكون
إمكان الوجود أيضاً حاصلاً فإن ما أمكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود ولا نعني
بقوة الوجود إلا إمكان الوجود فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول
وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين
التي هي غير الإبصار ولا تكون في نفس الإبصار إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل
وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة
وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود في حالة الوجود وهو محال وهذا
بعينه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم إلى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها

في مسألة أزلية العالم وأبديته ومنشأ التلبيس توهمهم الامكان وصفا مستدعيا محلا يقوم
به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيده فان المسألة هي تلك المسألة فلا فرق بين أن يكون
المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس ﴿مسألة﴾ في ابطال انكارهم لبعث الاجساد ورد
الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس
وقولهم ان ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما اعلى رتبة من
الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدهم في الامور الاخروية
ثم لنعترض على ما يخالف الاسلام من جملته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا
اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها واما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الالم
مخلدا وقد ينقضي على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الالم واللذة تفاوتا غير
محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غير محصور واللذة السرمدية للنفوس
الكاملة الزكية والالم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة والالم المنقضي للنفوس
الكاملة الملطخة فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم
والزكاء بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما ان
القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة وكذا
سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته
والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا حقها ان تتألم بفوات لذة النفس لكن الاشتغال بالبدن
ينسيها نفسها ويلهيها عن ألمها كالخائف لا يحس بالالم وكالخدر لا يحس بالنار فاذا بقيت ناقصة
حتى انحط عنها شغل البدن كانت في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالالم فاذا زال
الخدر شعر بالالم العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذا خفيا
قاصرا عما يقتضيه طباعها وذلك أيضا لشواغل البدن وانس النفس بشهواتها ومثاله مثال
المريض الذي في فيه مرارة يستبشع الشيء الطيب الحلو ويستبشع الغذاء الذي هو أتم أسباب
اللذة في حقه فلا يتلذذ به لما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا انحطت عنها اعباء
البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الالذ والذوق الاطيب وكان به
عارض مرض يمنعه من الادراك فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة أو مثال من اشتد
عشقه في حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم أو مغمى عليه أو سكران فلا يحس به
فينتبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة
الى اللذات الروحانية العقلية الا انه لا يمكن تفهيمها للانسان الا بامثلة مما شاهده الناس في
هذه الحياة وهذا كما لو أردنا أن نفهم الصبي أو العنين لذة الجماع لم نقدر عليه الا بان نمثل في حق
الصبي باللعب الذي هو ألذ الاشياء عنده وفي حق العنين لذة أكل الطيب مع شدة الجوع
ليصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع وان ذلك
لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية أشرف من اللذات الجسمانية أمران
(أحدهما) ان حال الملائكة اشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها
اللذات الحسية من الجماع والاكل وانما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذي خصت

به في نفسها فيتطلع بها على حقائق الاشياء ويقربها من رتب الملائكة في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله على ترتيب ووسائط والذي يقرب من الوسائط رتبته لا محالة أعلى (والثاني) ان الانسان ايضا قد يؤثر اللذات العقلية على الحسية فان الذي يتمكن من غلبة عدو والشماتة به قد يهجر في تحصيلها ملاذ الانكحة والاطعمة بل قد يهجر الاكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج والنرد مع خسة الامر فيه ولا يحس بالم الجوع وكذلك المتشوف الى الحشمة والرياسة اذا كان يتردد بين انخراق حشمته بقضاء الوطر من معشوقته مثلا بحيث يعرفه غيره وينتشر عنه فيؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحقر ذلك محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة الذ عنده بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقرا خطر الموت شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والاطراء عليه فاذن اللذات العقلية الاخروية أفضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وآله حاكيا عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة اعين فهذا وجه الحاجة الى العلم النافع ومن جملته العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه فهو نافع لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات واما الحاجة الى العمل والعبادة فلتزكية النفس وان النفس في هذا البدن مصدودة عن درك حقائق الاشياء لا لكونها منطبعة في البدن بل لاشتغالها ونزوعها الى شهواتها وشوقها الى مقتضياته وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة على الانس بالمحسوسات المستلذة فاذا تمكنت من النفس فمات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ومؤذية من وجهين (احدهما) انها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجميلة الالهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن التألم كما قبل الموت (والثاني) انه يبقى معها الحرص والميل الى الدنيا واسبابها ولذاتها وقد استلبت منها الآلة فان البدن هو الآلة للوصول الى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأة وألف رياسة واستأنس باولاد واستروح الى مال وابتهج بحشمه فقتل معشوقه وعزل عن رياسته وسبي أولاده ونساؤه واخذ أمواله أعداؤه واسقطت بالكلية حشمته فيقاسي من الالم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الامل عن عود امثال هذه الامور فان أمر الدنيا غاد ورائح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن بسبب الموت ولا ينجي عن التضمخ بهذه الهيئات الا كف النفس عن الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه الجد على العمل والتقوى حتى تنقطع علائقها عن الامور الدنيوية وهو في الدنيا وتستحكم علاقته مع الامور الاخروية فاذا مات كان كالمتخلص عن سجن والواصل الى جميع مطالبه فهو جنته ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الضرورات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا الا انه اذا ضعفت العلاقة لم تشتد نكاية فراقها

وعظم الالتذاذ بما يطالعه من الامور الالهية فاما اذا فارقت البدن والروح
اليها على قرب كمن يستقدم من وطنه الى منصب عظيم والملك ثم يعقبه فرق شديد لحمالة
الفراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى عظيما ولكن ينمحي عنها بما يصيب أنسه من لذة الابتهاج بالالهية
والالهية ولذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنا فقد ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين كل
طرفين متقابلين لان الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكأنه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي ان يبالغ في
امساك المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبذرا بل ان يكون متباعدا عن كل
الامور فيكون جبانا ولا متهتكا في كل امر فيكون متهورا بل يطلب الجود فانه التوسط بين البخل
والتبذير والشجاعة فانها التوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الاخلاق وعلم
الاخلاق طويل والشريعة بالغت في تفصيلها ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون
الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هواه بل يقلد الشرع
فيقدم ويحجم باشارته لا باختياره فتتهذب اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم
جميعا فهو الهالك ولذلك قال تعالى قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين
العلمية والعملية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية
فهو العالم الفاسق فيتعذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض
البدنية لطخته تلطيخا عارضا على خلاف جوهر النفس وليس يجدده الاسباب المجددة
فيمحو على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن الالم ولا يحظى
بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته (واما) ما ورد في الشرع من الصور
فالقصد ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر
لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم (ونحن) نقول أكثر هذه الامور ليس على
مخالفة الشرع فانا لا ننكر ان في الآخرة انواعا من اللذات أعظم من المحسوسات ولا
ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (ولكنا) عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يظهر
المعاد الا ببقاء النفس وانما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن
المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام
الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين
السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم ان لا يعلم
جميع ذلك وقوله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة
لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامرين أكمل والموعود أكمل الامور وهو ممكن فيجب
التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخلق كما
ان الوارد من آيات التشبيه واخباره امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما
يتخيله عامة الناس (والجواب) ان التسوية بينهما تحكم بل هما يفترقان من وجهين
(أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في الاستعارة
وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل فلا يبقى
لاهل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب

النبوة

النبوة (والثالث) ان الادلة العقلية دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التأويل بادلة العقول وما وعد من امور الآخرة ليس محالا في قدرة الله تعالى فيجب الجرى على ظاهر الكلام بل على فحواه الذى هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فنطالبهم باظهار دليلهم ولهم فيه مسالك (المسلك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة أقسام اما أن يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التى هى عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وأن النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة أى امتناع الخالق عن خلقها فتنعدم والبدن أيضا ينعدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذى انعدم ورده الى الوجود واعادة الحياة التى انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد أن يجمع ويركب على شكل الآدمى ويخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما أن يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول بجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم واما أن يقال رد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء أو من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا التفات اليها اذ الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس (وهذه) الاقسام الثلاثة باطلة (اما الاول) فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقها ايجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان بل العود المفهوم هو الذى يفرض فيه بقاء شىء وتجدد شىء كما يقال عاد فلان الى الانعام أى ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه أى عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غيره بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى البلد اى بقى موجودا خارجا وقد كان له كون فى البلد فعاد الى مثل ذلك وان لم يكن شىء باقيا وشيئان متعددان متماثلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود أو نسلك مذهب المعتزلة فنقول المعدوم شىء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود أخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع للعدم المطلق الذى هو النفى المحض وهو اثبات للذات مستمرة الثبات الى أن يعود اليها الوجود وهو محال وان احتال ناصر هذا القسم بان قال تراب البدن لا يفنى فيكون باقيا فتعاد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عود الانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا بمادته والتراب الذى فيه اذ يتبدل عليه سائر الاجزاء أو أكثرها بالغذاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه فاذا انعدمت الحياة أو الروح فما عدم لا يعقل عوده وانما يستأنف مثله ومهما خلق الله حياة انسانية فى تراب يحصل من بدن شجرة أو فرس أو نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالمعدوم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود أى عاد الى حالة كانت له من قبل أى الى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان انسانا ببدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء الانسان فيتخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة وما بقى الا المادة (واما القسم الثانى) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان

معاداً أي عوداً الى تدبير البدن بعد مفارقته ولكنه محال اذ بدن الميت ينحل تراباً أو تأكله
الديدان والطيور ويستحيل ماء وبخاراً وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يبعد
انتزاعه واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك اتكالاً على قدرة الله تعالى فلا يخلو اما ان يجمع
الاجزاء التي مات عليها فقط فينبغي أن يعاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وناقص الاعضاء
كما كان وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم
على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال هذا ان اقتصر على جمع الاجزاء
الموجودة عند الموت وان جمع جميع اجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين
(أحدهما) أن الانسان اذا تغذى بلحم انسان وقد جرت به العادة في بعض البلاد ويكثر وقوعه
في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعاً لان مادة واحدة كانت بدناً للمأكول وصارت بالغذاء
بدناً بعد ذلك للآكل ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد (والثاني) انه يجب ان يعاد جزء واحد كبداً
وقلباً ورجلاً فانه ثبت بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية يغتذي بعضها بفضلة غذاء البعض
ويتغذى الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء فنفرض اجزاء معينة وقد كانت مادة لجماعة من
الاعضاء فالى أي عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى أكل الناس فانك اذا
تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان أن ترابها جثث الموتى قد تربت وزرع فيها
وغرس وصارت حباً وفاكهة وتناولها الدواب فصارت لحماً وتناولناها فعادت ابداننا فما من
مادة يشار اليها الا وقد كانت بدناً لاناس كثيرة فاستحالت وصارت تراباً ثم نباتاً ثم لحماً ثم حيواناً
بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تفي
المواد التي كانت مواد الانسان بانفس الناس كلهم بل تضيق عنهم (وأما القسم الثالث) وهو رد
النفس الى بدن انسان من أي مادة كانت وأي تراب اتفق فهذا محال من وجهين (أحدهما)
أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر ولا يمكن عليها مزيد وهي متناهية
والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا تفي بها (والثاني) ان التراب لا يقبل تدبير النفس
ما بقي تراباً بل لا بد وأن تمتزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل
هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان وبدنه من خشب او حديد بل لا يكون انساناً الا اذا انقسم
اعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاخلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق حدوث نفس من
المبادي الواهبة للنفوس فتحدث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان وبهذا بطل مذهب
التناسخ فان رجع الى انه تنتقل النفس بعد خلاصها الى بدن يتصرف فيه غير البدن
الاول فهو المسلك الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المذهب (والاعتراض) هو
أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الاخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت وهي جوهر
قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح الصالحين في حواصل
طير خضر معلقة تحت العرش وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات والخيرات
وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث
والنشور بعده وهو بعث البدن وذلك ممكن بردها الى بدن أي بدن كان من مادة البدن الاول أو من

غيره

غيره أو من مادة استؤنف خلقها فإنه هو من حيث أن نفسه هي تلك النفس إذ تتبدل عليه أجزاؤه من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون ذلك عودا لتلك النفس فإنه قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى فكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا أصل له فإنه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة وإن سلم أنها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم (وأما) إحالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وإنما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخا أو لم يسم (وقولكم) إن كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادي رجوع إلى أن حدوث النفس بالطبع لا بالإرادة وقد أبطلنا ذلك في مسألة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضا أن يقال إنما يستحق حدوث النفس إذا لم تكن نفس موجودة فتستأنف نفس فيبقى أن يقال فلم لم يتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور بل في عالمنا هذا فيقال لعل الأنفس المفارقة تستدعي نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم سببها إلا في ذلك الوقت ولا بعد في أن يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستفد كمالا بتدبير البدن مدة والله تعالى أعرف بتلك الشروط وبأسبابها وبأوقات حضورها وقد ورد الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق به (المسلك الثاني) إن قالوا أليس من المقدور أن يقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث يتعمم به الإنسان إلا بتحليل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر بأسباب تستولي على الحديد فتحلله إلى بسائط العناصر ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة إلى أن يكتسب صورة القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة معلومة ولو قيل إن قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار على سبيل الترتيب كان محالا نعم يجوز أن يخطر للإنسان أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في أزمان متقاربة لا يحس الإنسان بطولها فيظن أنه وقع فجأة دفعة واحدة وإذا عقل هذا فالإنسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض لم يكن إنسانا بل لا يتصور أن يكون إنسانا إلا أن يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط والأجزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الأعضاء ولا تكون الأعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الأخلاط ولا تكون الأخلاط الأربعة ما لم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان ونبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ولا نبات ما لم تكن العناصر الأربعة جميعا ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة أكثر مما فصلنا جملتها فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن الإنسان لترد النفس إليه إلا بهذه الأمور (ولها) أسباب كثيرة أفينقلب التراب إنسانا بأن يقال له كن

فيكون أو أن تعيد بأسباب انقلابه في هذه الأطوار وأسبابه هو التقاء النطفة الخارجة من إنسان
بدن الإنسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يصير مضغة ثم علقة ثم جنينا ثم
طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا فقول القائل قال الله كن فيكون غير معقول إذ التراب لا يخاطب وانقلابه
إنسانا دون التردد في هذه الأطوار محال والتردد في هذه الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال
فيكون البعث محالا (والاعتراض) أنا نسلم أن الترقي في هذه الأطوار لا بد منه حتى يصير بدن
الإنسان كما أنه لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فإنه لو بقي حديدا لما كان ثوبا بل لا بد أن يصير
قطنا ثم غزلا ثم منسوجا ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يتبين لنا أن البعث يكون في
أوحى ما يقدر أن يكون جمع العظام وإنشاء اللحم وإنباته في زمان طويل وليس المناقشة فيه
وإنما النظر في أن الترقي في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من
الأسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسألة الأولى من الطبيعيات عند الكلام على
اطراد العادات وأن المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز
خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها وأما الثاني فهو أن نقول ذلك
يكون بأسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات
عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده كما ينكر طائفة
السحر والنارنجيات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب
غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير إنسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره
وقال لا يتصور جذب الحديد إلا بخيط يشد عليه ويجذب فإنه المشاهد في الجذب حتى
إذا شاهده تعجب منه وعلم أنه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة وكذلك الملحدة المنكرة
للبعث والنشور إذا بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله فيه ندموا ندامة لا تنفعهم
ويتحسرون على جحودهم تحسرا لا يغنيهم ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب
بالخواص والأشياء الغريبة بل لو خلق إنسان عاقلا ابتداء وقيل له إن هذه النطفة القذرة
المتشابهة الأجزاء تنقسم أجزاؤها المتشابهة في رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحمية وعظمية
وعصبية وغضروفية وعروقية وشحمية فيكون منها العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج
واللسان والأسنان على تفاوتهما في الرخاوة والصلابة مع تجاورهما وهلم جرا إلى البدائع
التي في الفطرة لكان إنكاره أشد من إنكار الملحدة حيث قالوا أئذا كنا عظاما نخرة الآية فليس
يتفكر المنكر للبعث أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده ولم يبعد أن
يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في
وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فأي بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية
أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس
المحشورة وهل لهذا الإنكار مستند إلا الاستبعاد المجرد (فإن قيل) الفعل الإلهي له مجرى واحد
مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وقال تعالى ولن تجد لسنة
الله تبديلا وهذه الأسباب التي أوهمتم إمكانها إن كانت فينبغي أن تطرد أيضا وتتكرر إلى
غير نهاية وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية وبعد الاعتراف
بالتكرر

بالتكرر والدور فلا بعد ان يختلف منهاج الامور في كل الف الف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل أيضا دائما ابدا على سنن واحد فان سنة الله لا تبديل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي يصدر عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية ليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيفما كان منتظما انتظاما يجمع الاول والآخر على نسق واحد كما ترى في سائر الاسباب والمسببات فان جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر والدور فقد رفعتم القيامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان السنة الالهية بالكلية تتبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وتنقسم مدة الامكان الى ثلاثة أقسام قسم قبل خلق العالم اذ كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام وهو المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل لسنة الله وهو محال فان هذا انما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الاحوال أما المشيئة الازلية فلها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه لان الفعل مضاهي للمشيئة والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالاضافة الى الازمان وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء فانا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا أن يشاء ولا ان يفعل وهذا كما أنا نقول ان فلانا قادر على ان يحز رقبة نفسه و يبقج بطن نفسه و يصدق ذلك على معنى انه لو شاء لفعل ولكنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان الحمليات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل حمليتان سالبتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية فاذن الدليل الذي دلنا على ان مشيئته أزلية وليست متعينة يدلنا على ان مجرى الامر الالهي لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرر والعود وان اختلف في آحاد الاوقات فيكون اختلافه أيضا على انتظام واتساق بالتكرر والعود وأما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا استمداد من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما وقد أبطلنا ذلك وبينا انه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ثم يستأنف نظما ثانيا وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الشرع قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تبنى على مسئلتين احداهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الاسباب أو احداث اسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسئلتين جميعا

﴿خاتمة الكتاب﴾ فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون بكفرهم و وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل احداها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالثة في انكار بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام

وحشره ومثلها معتقد كذب الأنبياء وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الكفر الصريح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم فى الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم فى تلازم الاسباب الطبيعية هو الذى صرح المعتزلة به فى التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضا به ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض فى تكفير أهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب

انتهى كتاب تهافت الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسيج وحده أبى حامد بن

محمد بن محمد الغزالى أكرم الله مأواه وأغدق بغمائم الرحمة

ثراه وصلى الله على سيدنا محمد النبى الامى

وعلى آله وصحبه وسلم

آمين

هذا الكتاب وقد تكامل طبعه * رقت فضائله وراقت موردا

لا عيب فيه سوى رشاقة لفظه * وسهولة المعنى الدقيق لمن غدا

قد صاغه الحبر الغزالى من انثنا * صاغ المعانى بالدلائل مجهدا

وأبان فيه من البدائع حكمة * قد أفحمت شم الفلاسفة العدا

فاليك من درر العلوم يتيمة * حلت عقود عقائد تجلو الصدا

أضحى بدار طباعة الاعلام فى * حلل الكمال يشف عن بعد المدى

يهدى أولى الالباب حل مسائل * أندى على الاذهان من قطر الندى

وبمنتهى الاهداء قلت مؤرخا * طبع التهافت بالمحاسن قد بدا

١ ٨١ ٩١٧ ١٩٢ ١٠٤ ٧

﴿ طبع بالمطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٢ ﴾

فهرست كتاب التهافت للإمام الغزالي

صحيفة

صحيفة

﴿تمت﴾

صحیفه	سطر	خطا	صواب
٣	٩	فأبه رتبة فى عالم الله أحسن	فأية رتبة فى عالم الله أخس
٩	٢٣	بطلانه	بطلانه
٩	٢٥	ولاوتر	ولا وتر
٣٠	٢	فسادى	دساری

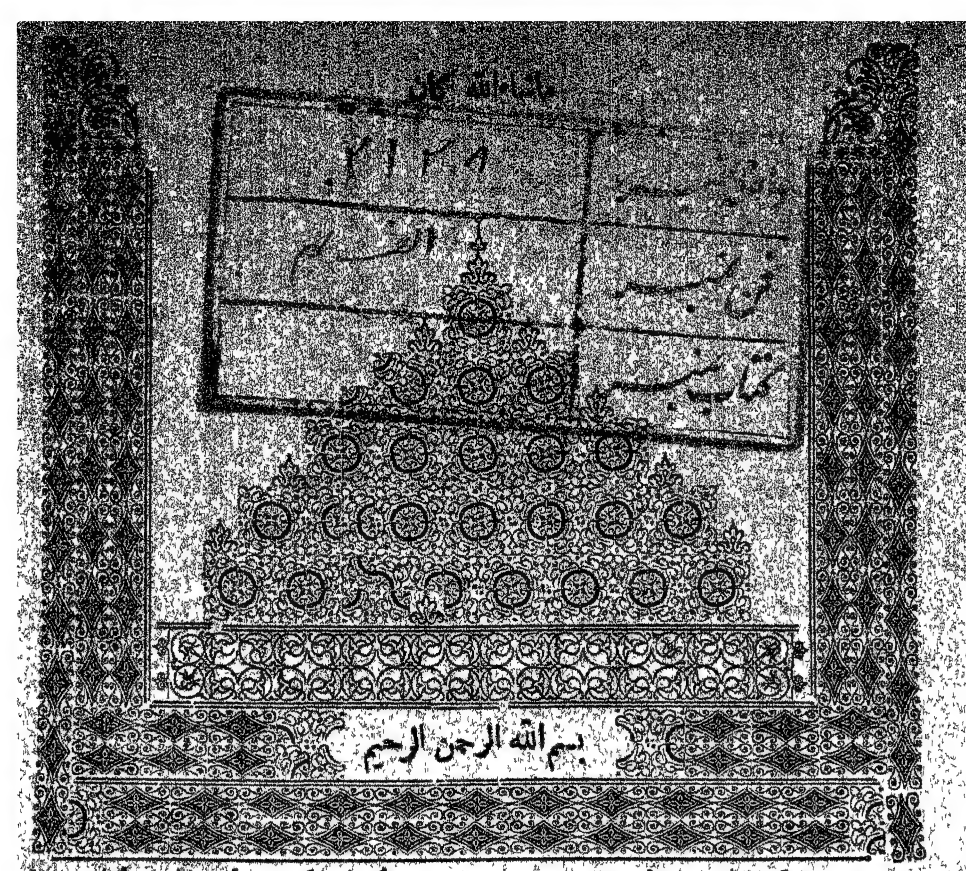
هذا كتاب التهافت لابي الوليد ابن رشد المالكي الاندلسي عرف بالحفيد

وهذا الكتاب موضوعه الرد
على الغزالي في تهافت
الفلاسفة

م

﴿الطبعة الاولى﴾

﴿طبع بالمطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٢﴾



وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وانبيائه فان الغرض فى هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والاقناع وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان قال أبو حامد مبتدئا حكاية ادلة الفلاسفة فى قدم العالم ولنقتصر من ادلتهم فى هذا الفن على ماله موقع فى النفس قال وهذا الفن له من الادلة أربعة هو ثلاثة الدليل الاول قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق لانا لو فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل وجود العالم ممكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يخل ان يتجدد مرجح أو لا يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم رجح الآن ولم يرجح قبل فاما أن يمر الامر الى غير نهاية أو ينتهى الامر الى مرجح لم يزل مرجحا قلت هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل وليس هو موصلا موصل البراهين لان مقدماته هى عامة والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هى من الامور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال باشتراك على الممكن الاكثرى والممكن الاقلى والممكن على التساوى وليس ظهور الحاجة فيها الى المرجح على التساوى وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوى والامكان أيضا منه ماهو فى الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ماهو فى المنفعل وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على التساوى وذلك ان الامكان الذى فى المنفعل مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا فى الامور الصناعية وكثير من الامور الطبيعية وقد يلحق فيه شك فى الامور الطبيعية

لان

لان اكثر الامور التي سلفت في تقريرها امور لذلك ظن في كثير منها ان الحركة تحرك
ذاتها وليس محرك وبانه ان كل متحرك له محرك وانه ليس ههنا شئ يحرك ذاته فان هذا
كله يحتاج الى بيان ولذلك الفحص عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد يظن في
كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان انتقال الفاعل من ان لا
يفعل الى ان يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس تغيرا يحتاج الى مغير ومثل انتقال المهندس من
ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير ايضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه
ماهو في الجوهر ومنه ماهو في الكيف ومنه ماهو في الكم ومنه ماهو في الاين والقديم ايضا
يقال على ماهو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم
على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز الكون
والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة
وهو قديم عند اكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل
ايضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بالطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن
الصدور عنهما واحدا اعني في الحاجة الى المرجح وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة او
يؤدي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها
هي مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء
فيها واخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين
السبعة والغلط في واحد من هذه المبادي هو سبب لغلط عظيم في اجزاء الفحص عن الموجودات
(قال) ابو حامد الاعتراض من وجهين احدهما ان يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم
حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي
استمر اليها وان يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك
وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له
(قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه لما لم يمكنه ان يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل
الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي
المفعول عن ارادة الفاعل جائز واما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل
عن العزم على الفعل في الفاعل المريد فالشك باق بعينه وانما كان يجب ان يلقاه باحد امرين
اما بان فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيرا فيجب ان يكون له مغير من خارج او ان من
التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير يلحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان
يلحق القديم من غير مغير (وذلك) ان الذي يتمسك به الخصوم ههنا هو شيئان احدهما
ان فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني ان القديم لا يتغير بضرب من
ضروب التغير وهذا كله عسير البيان والذي لا مخلص للاشعرية منه هو انزال فاعل اول او انزال
فعل له اول لانه لا يمكنهم ان يضعوا ان حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل
هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متجددة او نسبة لم تكن وذلك ضرورة
اما في الفاعل او في المفعول او في كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة اذا اوجبنا

أن لم يكن حال متجددة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل لها إما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو بنفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه أولا بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث وهذا بعيد إلا على من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين السقوط بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا إرادة أزلية وإرادة حادثة مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فإن الإرادة التي في الشاهد هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء وإمكان قبول المرادين على السواء بعد فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل إذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فإذا قلنا هنا مريد أحد المتقابلين فيما لم يزل ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب وإذا قيل إرادة أزلية لم ترتفع الإرادة بحضور المراد وإذا كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد إلا بتعين اللهم إلا أن نقول إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة ليست هي لا إرادية ولا طبيعية ولكن سماها الشرع إرادة كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن في بادي الرأي أنها متقابلة وليست متقابلة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجاوبا عن الفلاسفة فإن قيل هذا محال بين الإحالة لأن الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضا وجود موجب قد تمت شرائط إيجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شيء منها منتظرا البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والإرادة موجودة ونسبتها إلى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولا إرادة ولا تجددت للإرادة نسبة لم تكن قبل فإن كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الأحوال ولا في نسبة من النسب بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا إلا غاية الإحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان إلا عند من ينكر إحدى المقدمات التي وضعنا قبل لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال) أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور أن تحصل بعده لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المعلول إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد أو بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد أو عند دخول الدار فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد ودخول الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور

المعنى انه لو أراد مريد ان يتأخر الموجب عن اللفظ بحيث يصير حصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وله الاختيار في تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذه مفهوما ولم يعقل فكيف نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود اليه وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد اذ لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وهو قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت ان تسميه لم حدث الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادثا بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى أولها بل آلاف سنين لا ينقضي شيء منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة ووقع من غير أمر تجدد وشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي من الطلاق أوهم انه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوهنها لان الاشعرية لها ان تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن ايجاد البارى سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذى تعلق به وهو الوقت الذى قصد فيه وجوده لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقليات ومن شبه هذا الوضعي بالعقلي من أهل الظاهر قال لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير ان يقترن به قول المطلق ولا نسبة للمعقول من المطبوع في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم قال) أبو حامد مجاوبا عن الاشعرية والجواب ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أى شيء كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم في المنطق أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق الثاني فلابد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شبهة في انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلابد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكروه الا الاستبعاد المجرد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصود الحادثة واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الاقناعية وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن ان يتأخر عنه مفعول فلا يخلو ان يدعي معرفة ذلك اما بقياس واما انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان يأتي به ولا قياس هنالك وان ادعى ان ذلك مدرك بمعرفة أولية وجب ان يعترف به جميع الناس خصومهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح

لانه ليس من شرط المعروف بنفسه ان يشترك فيه جميع الناس لان ذلك ليس الا كون
كونه مشهورا كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا أن يكون معروفا بنفسه (ثم قال) كالمجاوب
عن الاشعرية فان قيل فنحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور وجود تمام شيء وطلبه من غيره ووجب
وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل قلنا وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة
نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة
في ذاته ومن غير ان يكون العلم زائدا على الذات ومن غير ان يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا
مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس
العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه فهو
العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد فان قال قائل اتحاد العقل والعاقل والمعقول
معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا
لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل
لا نتجاوز الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تجويز خلاف ما أظهروا
من ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله مجانا وبغير قياس اداهم اليه بل ادعوا ذلك من
قبل البرهان الذي أدى الى حدوث العالم كما لم يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم
والمعلوم الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الا من قبل برهان زعموا انه اداهم الى ذلك في حق
القديم وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في ان الصانع لا يعرف ولا مصنوعه
اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته وهذا القول اذا قوبل هو من جنس مقابلة الفاسد
بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفانا يقينا ارساما في جميع الموجودات فلا يوجد برهان
يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مظنونا به انه يقيني لا انه كان في الحقيقة ولذلك ان
كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فنحن نقطع انه لا برهان
عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري تعالى واما ان كان القول بتعدد العلم المعلوم ظنيا
فيمكن ان يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك اذا كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول
الفاعل عن فعله ويدعي رده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهانا ونحن نعلم على القطع
انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا وامثاله اذا وقع فيه الاختلاف فالعمدة مع الامر فيه الى
اعتباره بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأي ولا هوى اذا سددته بالعلامات والشروط التي
فرق بها بين اليقين والظنون في كتاب المنطق كما انه اذا تنازع اثنان في قول ما فقال أحدهما
هو موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون
من غير الموزون والى علم العروض وكما ان من يدرك الوزن لا يخل بادراكه له ادراك من
ينكره وكذلك الامر فيما هو معلوم عند الرجل لا يخل به شك من ينكره وهذه الاقاويل كلها
في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب على مثله ألا يشحن كتابه بهذه الاقاويل بل ان كان قصده
اقناع الخواص وما كثرت الالزامات التي اتى بها في هذه المسألة برانية غريبة عن المسألة
قال في آخر هذا الفصل بل لا نتجاوز الزامات هذه المسألة (فنقول) لهم بم تنكرون على خصومكم
اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر
لآحادها

لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر كما سنقصه بعد وهذه أيضا معارضة سفسطائية فان حاصلها هو انه كما انكم تعجزون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر كذلك نعجز نحن عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفسطائيين (وأنت) يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في اثبات ان العالم قديم في هذا الدليل والاقاويل التي قالتها الاشعرية في مناقضة ذلك فاسمع ادلة الاشعرية في ذلك واسمع الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة ادلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلث عشر دورة الشمس ودورة المشترى نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثنى عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشره بل لا نهاية لادوار فلك الثوابت الذى يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما انه لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد الذى يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توهمنا حركتان دوارتان بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محدود من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلث عشر دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توهمت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل متوقعة في زمان واحد بعينه لزم ولا بد ان تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاخرى هي نسبة الجزء من الجزء واما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء لكون كل واحد منهما بالفعل فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم في دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له واذا القدماء لما كانوا يعرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك ان تكون الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزئين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول يوهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين واما اذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة قوم بانه يلزم عن ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له وهذا

انما هو ممكن اذا اخذ شيئان غير متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما واما اذا
اخذا بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسألة لا ما اجاب به ابو حامد عن
الفلاسفة وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كلها وعمدتهم التي
عادتهم ان يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها فليس
يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها وهذا
صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة وذلك انه
متى لزم ان توجد واحدة منها لزم ان توجد قبلها اسباب لا نهاية لها وليس يجوز احد من
الحكماء وجود اسباب لا نهاية لها كما تجوزه الدهرية لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب
ومتحرك من غير محرك لكن القوم لما اداهم البرهان الى ان ههنا مبدأ محركا ازليا ليس
لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان فعله يجب ان يكون غير متراخ عن وجوده لزم ان لا يكون لفعله
مبدأ كالحال في وجوده والا كان فعله ممكنا لا ضروريا فلم يكن مبدأ اول فيلزم ان تكون افعال
الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده واذا كان ذلك كذلك لزم
ضرورة الا يكون واحد من افعاله الاولى شرطا في وجود الثاني لان كل واحد منهما هو غير فاعل
بالذات وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض فيجوز وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات بل
لزم ان يكون هذا النوع مما لا نهاية له امرا ضروريا تابعا لوجود مبدأ اول ازلي وليس ذلك في
امثال الحركات المتتابعة او المتصلة بل وفي الاشياء التي يظن بها ان المتقدم سبب للمتأخر
مثل الانسان الذي يولده انسان مثله وذلك ان الحدث للانسان المشار اليه بانسان آخر يجب
ان يترقى الى فاعل ازلي قديم لا اول لوجوده ولا لاحداثه انسانا عن انسان فيكون كون انسان
عن انسان آخر الى ما لا نهاية له كونا بالعرض والقبلية والبعدية بالذات وذلك ان الفاعل
الذي لا اول لوجوده كما لا اول لافعاله التي يفعلها بلا آلة كذلك لا اول لآلاته التي يفعل
بها افعاله التي لا اول لها من افعاله التي من شأنها ان تكون بآلة فلما اعتقد المتكلمون
فيما بالعرض انه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قولهم وظنوا ان دليلهم ضروري وهذا من
كلام الفلاسفة بين فانه قد صرح رئيسهم الاول وهو ارسطو انه لو كان للحركة حركة لما
وجدت الحركة وانه لو كان للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النوع مما لا نهاية له
ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه انه قد انقضى ولا انه قد
دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي لان كل ما انقضى فقد ابتدأ وما لم يبتدئ فلا ينقضي
وذلك ايضا بين في كون المبدأ والنهاية من المتضايفات ولذلك يلزم من قال انه لا نهاية لدورات
الفلك في المستقبل ان لا يضع لها ابتداء لان ما له مبدأ له نهاية وما ليس له نهاية فليس
له مبدأ وكذلك الامر في الاول والآخر اعني ما له اول فله آخر وما لا اول له فلا آخر له
وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من اجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من اجزائه بالحقيقة
فلا انقضاء له ولذلك اذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل الحركة
الحاضرة كان جوابهم انها لم تنقض لان من وضعهم انها لا اول لها فلا انقضاء لها فايهام
المتكلمين ان الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بصحيح لانه لا ينقضي عندهم الا ما ابتدأ فقد

فقد بان

تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة
اليقين وأنها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا
الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب وأفضل ما يجاوب به
من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من
وجوده لأن كليهما مقدم له وأما ما جاوب به أبو حامد عن الفلاسفة في كسر دليل كون
الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فهذا نصه (قال أبو حامد) فإن قيل
محل الغلط في قولكم إنها جملة مركبة من آحاد فإن هذه الدورات معدومة أما الماضي فقد
انقرض وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا ثم
قال هو في مناقضة هذا قلنا العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ومحيل أن يخرج عنه سواء كان
العدد موجودا باقيا أو فانيا فإذا فرضنا عددا من الأعداد لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه
شفعا أو وترا سواء قدرناها موجودة أو معدومة فإنه إن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه
القضية ولا تتغير هذا منتهى قوله وهذا القول إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس
أو في النفس أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان
موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق عليه لا أنه شفع ولا أنه وتر ولا أنه ابتداء
ولا أنه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل لأن ما في القوة في حكم المعدوم وهو
الذي أراد الفلاسفة بقولهم إن الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتحصيل هذه المسألة
أن كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ ونهاية فإما أن يتصف بذلك من حيث أنه مبدأ
ونهاية خارج النفس وإما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لا خارج النفس فأما
ما كان منه كلا بالفعل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة إما زوج
وإما فرد وأما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فإنها لا تكون محدودة إلا من حيث
هي في النفس لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف أيضا من هذه الجهة
بأنها زوج أو فرد وأما من حيث هي خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا
وكذلك ما كان متناهيا في الماضي ووضع أنه بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدأ فليس يتصف
لا بكونه زوجا ولا فردا إلا أن يوضع بالفعل أعني كونها ذات مبدأ ونهاية إلا من حيث هي
في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية وأحد في طباعه ألا يكون زوجا ولا فردا إلا
إن كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة
أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في
النفس إلا متناهيا ظن أن كل ما وقع في الماضي أنه كذا أيضا خارج النفس ولما كان
ما وقع من ذلك في المستقبل تمر على ما لا نهاية فيه التصور أن يتصوره بعد جوزه ظن
أفلاطون والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها وهذا كله حكم
خيالي لا برهاني ولذلك كان أضبط لأصله وأحفظ لوضعه من وضع أن العالم له مبدأ أن يضع
أن له نهاية كما فعل كثير من المتكلمين وأما قول أبي حامد بعد هذا على لسان الفلاسفة أنه
لا يستحيل على أصلكم وجود حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي

نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبم
تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة
بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطوطا
ليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا يبعد ان تنكر اقوالنا فيما هو ضروري
عندكم انه غير ضروري اذ قد تضعون اشياء ممكنة يدعي خصومكم ان امتناعها معلوم
بضرورة العقل أي كما تضعون اشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممتنعة كذلك تضعون انتم
أشياء ضرورية وخصومكم تدعي انها ليست بضرورية وليس تقدرون في هذا كله ان تفصلوا
بين الدعوتين وقد تبين في علم المنطق ان مثل هذه معاندة خطبية ضعيفة أو سفسطائية
والجواب في هذا ان يقال ان الذي يدعي انه معلوم بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي
تدعون أنتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه وهذا لا سبيل الى العدل
فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما انه موزون وادعى آخر انه غير موزون لكان البيان
في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة واما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف
من مذهب القوم لان سبب الكثرة والعدد به هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة
العدد به هي الصورة وأما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك انه
لا يتميز شخص بصفة من الاوصاف الا بالعرض اذ قد كان يوجد مشاركا له في ذلك الوصف
غيره وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة وايضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو
موجود بالفعل اصل معروف من مذهب القوم سواء كانت اجساما أو غير اجسام ولا نعرف
احدا فرق بين ماله وضع في هذا المعنى الا ابن سينا فقط واما سائر الناس فلا اعلم احدا منهم
قال هذا القول ولا يلائم اصلا من اصولهم وهي خرافة لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له
بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم لانه يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له ولعل
ابن سينا انما قصد به اقناع الجمهور فيما اعتادوه من أمر النفس لكنه قول قليل
الاقناع فانه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل اعني اذا قسم ما لا نهاية
له على جزئين مثال ذلك انه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان
كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل وكان يكون الكل والجزء لا نهاية له كل واحد منهما
بالفعل وذلك محال وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد)
فان قيل فالصحيح رأي افلاطون وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الابدان
فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت (قلنا) فهذا اقبح واشنع وأولى بان يعتقد مخالفا لضرورة
العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فان كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل
واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا في المعلومات التي هي صفات
ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل اضافة وان قلتم انه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان
قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف
يصير الواحد اثنين بل ألفا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم
وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول والانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم

والقصد

والقصد من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة
بالاحداث الا بدعوى الضرورة فى امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى
هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه قلت اما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو
وعمرو واحد بالصورة وهى النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ماهو
زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون
للنفس نفس فاذا اضطرارا ان تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما
يلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تهلك اذا هلك
البدن أو كان فيها شئ بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الابدان ان تكون واحدة بالعدد وهذا
العلم لاسبيل الى افشائه فى هذا الموضع والقول الذى استعمل فى ابطال مذهب افلاطون هو
سفسطائى وذلك ان حاصله هو ان نفس عمرو اما ان تكون هى عين نفس زيد واما ان تكون
غيرها لكنها ليست هى نفس عمرو فهى غيرها فان الغير اسم مشترك وكذلك الهو هو يقال
على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هى واحدة من جهة كثيرة من جهة كانك قلت
واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها واما قوله انه لا يتصور انقسام
الا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالمنقسم بالذات
هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الاجسام بانقسام الاجسام
وكذلك الصور والنفس هى منقسمة بالعرض أى بانقسام محالها والنفس أشبه شئ بالضوء وكما
ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام كذلك الامر فى الانفس
مع الابدان فاتيانه بمثل هذه الاقاويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه ممن لا يذهب عليه
ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لاظهار الحق ولعل
الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن فى كتبه ولكون هذه الاقاويل
ليست ببيانية نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم
عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عن من
يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه قلت اما من
ادعى فيما هو معروف بنفسه انه بخلاف ما هو به فى تلك الحالة فليس يوجد قول ينفصل به عنه
لان كل قول انما يبين بامور معروفة يستوى فى الاقرار بها الخصمان فاذا ادعى الخصم فى كل
قول خلاف ما يعرفه خصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفته فهو خارج
عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم واما من ادعى فى المعروف بنفسه
انه غير معروف بنفسه لاجل شبهة عرضت له فدواؤه ازالة تلك الشبهة والجواب واما
من لم يعترف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيأ ولا معنى لتأديبه
اذ مثله مثل من كلف الاعمى ان يعترف بتصور الالوان أو بوجودها (قال) أبو حامد رضى الله
عنه اعتراض الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم فى ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على
الخلق بقدر سنة أو سنتين ولا نهاية لقدرته فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو
غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود البارى متناهيا أوله وان قلتم غير متناهية فقد انقضى

مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب
عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني (قلت) أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث
الزمان معه فلذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخلو ان تكون متناهية أو غير متناهية قول غير
صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضي ولا ينتهي أيضا فان الخصم لا يسلم ان الترك مدة وانما الذي
يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذي هو مبدؤه أبعد من الآن
الذي نحن فيه اذا ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر
الصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه ابعد من
الآن من الطرف المخلوق قيل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني ان يكون طرفه أبعد منه
فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فههنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ويلزمكم
ان يكون انقضاؤها على قولكم في الدورات شرطا في حدوث المقدار الزماني الموجود منها وان
قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقضي فما الزمتم خصومكم في الدورات الزمكم في امكان مقادير الازمنة
الحادثة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية هي المقادير التي لم تخرج الى
الفعل وامكان الدورات التي لا نهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هي
الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على الاشياء أو مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم
فهي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لا نهاية
لها يستحيل وجود امكانات دورات لا نهاية لها الا أن القائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار
أعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك
امثال هذه الاقاويل ليست برهانية ولكن كان الاحفظ لمن يصح ان العالم محدث ان يضع
الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متقدما على الممكن وان يضع العظم كذلك متناهيا
لكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضي الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة
لما أنكروا خصومهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من
الاستدلال على هذه القضية قال فهم ينكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليها من
وجه آخر الى قوله والاقل يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن
الفلاسفة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اذا هو
ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد اعتاض لهم بانهم سلموا من خصومهم ان
المتقابلات كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القديمة فاما كان منها في الزمان مثل المتقدم
والمتأخر وما كان منها موجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك العدم
والوجود هما عندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة الازلية ولما سلموا هذه المقدمة من
خصومهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة الا ترجح فعل أحد المثلين على
الثاني الا بمخصص وعلة توجد في أحد المثلين ولا توجد في الثاني والا وقع احد المثلين عنها
بالاتفاق فكان الفلاسفة سلموا لهم في هذا القول انه لو وجد للازلي ارادة لامكن ان يصدر
حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجؤوا الى ان قالوا ان الارادة القديمة صفة
من شأنها ان تميز الشيء من مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على

صاحبه كالقدرة صفة من شأنها أن تحدث والعلم صفة من شأنها أن تحيط بالمعلوم فقال لهم خصومهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثاني الا من جهة ما هما غير متماثلين أعني من جهة ما في أحدهما صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص اصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كان تعلقها بهما على السواء وهي سبب الفعل فليس تعلق الفعل باحدهما أولى من تعلقه بالثاني ولا ان يتعلق بالفعلين المتضادين معا واما ان لا يتعلق بواحد منهما وكلا الامرين مستحيل فهو القول الاول كأنهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة الى الفاعل الاول والزموهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال فلما جاوبوهم بان الارادة صفة من شأنها تمييز المثل عن مثله بما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال) أبو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررناها فلم تبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا قيل هذا عمل وهمي واما دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلتسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما اطلقناها نحن باسم الشرع والا فالارادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فانتم بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه وهو حماقة وفرضه ممكن واما ان تقولوا ان التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق ابدا متحيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين أحدهما انه سلم ان الارادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها ان تميز الشيء عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الاول وما يظن من انه ليس ممكنا وجود صفة بهذه الحال فهو مثل ما يظن انه ليس ههنا موجود لا هو داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فتكون الارادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والانسان مقولة باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في

الازل فيوجودها فى المحدث وانما نسميها ارادة بالشرع وظاهر أن اقصى مراتب هذه الصفة
انه جدلى لان البرهان الذى أدى الى اثبات صفة بهذه الحالة أعنى أن تخصص المثل بالايجاد عن
مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هى متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها
راجعة الى الوجود والعدم وهما فى غاية التقابل الذى هو نقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء
التى تتعلق بها الارادة متماثلة وضع كاذب ويأتى القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انها
متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متقدسا عن الاغراض والاغراض هى التى تخصص
الشئ بالفعل عن مثله (قلنا) أما الاغراض التى حصولها تمام تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا
التى نحن من أجلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهى مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التى هذا
شأنها هى شوق الى التمام عند وجود النقصان فى ذات المريد (وأما الاغراض) التى هى لذات
المراد لا لان المراد يحصل منه للمريد شئ لم يكن له بل انما يحصل ذلك للمراد فقط كاخراج الشئ
من العدم الى الوجود فانه لاشك فى ان الوجود أفضل له من العدم اعنى للشئ المخرج وهذه
هى حال الارادة الازلية مع الموجودات فانها انما تختارها ابدا أفضل الضدين وذلك بالذات
وأولا فهذا هو أحد صنفى المعاندة التى تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء
هذه الصفة عن الارادة التى فى الشاهد ورام ان يثبت أنه يوجد لنا فى الاشياء المتماثلة ارادة
تميز الشئ عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل أن يعرض بين يدى رجل تمرتين متماثلتين من
جميع الوجوه ويقدر انه لا يمكن ان يأخذهما معا ويقدر انه ليس مشوقا فى واحدة منهما
مرجح فانه لابد وأن يميز احديهما بالاخذ وهذا غلط فانه اذا فرض شئ بهذه الصفة وفرض مريد
الحاجة الى أكل التمر او اخذه فاخذه احدى التمرتين فى هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما
هو اقامة المثل بدل المثل فانه مهما اخذه بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز اخذ
احديهما عن الترك المطلق لا باخذ احديهما وتمييزه عن ترك الاخرى اعنى اذا فرضت
الاغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر أخذ احديهما على الثانية وانما يؤثر أخذ واحدة منهما
أيهما اتفق ويرجحه على ترك الاخذ وهذا بين بنفسه فان تمييز احديهما عن الثانية هو ترجيح
احديهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كان فى وجودهما
من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يتميزان احدهما عن الثانى بصفة خاصة به فان
فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة باحدهما دون الثانى
لان الغيرية موجودة فيهما فلم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان فهذا
هو معنى ما ذكره من الوجه الاول فى الاعتراض (ثم ذكر) أبو حامد الوجه الثانى من الاعتراض
على قولهم انه لا يوجد صفة تميز احد المثلين عن صاحبه فقال والوجه الثانى من الاعتراض هو انا
نقول أنتم فى مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشئ عن مثله فان العالم وجد عن السبب
الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقيضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشئ
عن مثله فى الفعل وفى اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا يختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى
من قبول الوضع وهذا انما يخرج عنه (فان) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم ان يعترفوا
بان ههنا صفة فى الفاعل للعالم تخصص الشئ من مثله وذلك انه يظهر من ان العالم ممكن ان
يكون

يكون بشكل غير هذا الشكل وبكمية غير هذه الكمية لانه يمكن ان يكون أكبر مما هو عليه أو
أصغر واذا كان ذلك كذلك فهى ممكنة فى اقتضاء وجود * قال الفلاسفة ان العالم انما امكن ان
يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص وانما هذا التماثل انما
يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (قلنا) لهم
قد كان يمكنكم ان تجاوبوا ان هذا بان خلق العالم وقع فى الوقت الاصلح ولكن نريهم شيئين
متماثلين ليس يمكن الفلاسفة ان يدعوا بينهما خلافا أحدهما تخصيص جهة الحركة التي
للافلاك والثانى تخصيص موضع القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرض على
الخط الواصل من احديهما الى الثانية عبر مركز الكرة فانه يمكن ان يكونا قطبين فتخصيص
نقطتين عن سائر النقط التى تصلح ان تكون قطبا للكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التى فى
تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصصة لاحد المثلين فان قالوا انه ليس يصلح ان يكون كل
موضع من الكرة محلا للقطبين قلنا لهم يلزمكم على هذا الاصل الا يكون متشابه الاجزاء وقد
زعمتم فى غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكرى وأيضا فان
ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أى جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من
جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوى ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين واذا
كان هذا هكذا فكما يستقيم لهم دعواهم ان الاوقات فى حدوث العالم متماثلة كذلك يستقيم
لخصومهم ان جميع اجزاء الفلك فى كونها اقطابا متساوية اذ لا يظهر ان ذلك يختص منها بموضع
دون موضع ولا بموضع ثبوت دون موضع وهذا هو تلخيص هذا العناد وهو حاد وذلك ان كثيرا
من الامور التى ترى بالبرهان انها ضرورية هى فى بادى الرأى ممكنة مثل ما يحكى عن الفلاسفة انهم
يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة أجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف
وهو الجسم السماوى الكرى المتحرك دورا وأربعة أجسام اثنان منها أحدهما ثقيل
بالاطلاق وهى الارض التى هى مركز الجسم المستدير وخفيف بالاطلاق وهى النار التى
فى مقعر الفلك المستدير واثنان لذين يلى الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف
بالاضافة الى الارض ثم يلى الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء ثقيل بالاضافة الى النار
وان سبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها فى غاية البعد من الحركة الدائرة ولذلك
كانت هى المركز الثابت وان السبب فى الخفة للنار بالاطلاق هو انها فى غاية القرب من الحركة
المستديرة وان التى بينهما من الاجسام انما وجد لها الامران جميعا أعنى الثقل والخفة
لكونهما فى الوسط بين الطرفين أعنى الموضع الابعد والاقرب وانه لولا الجسم المستدير لم يكن
هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ولا سفل ولا فوق بالطبع ولا بالاطلاق ولا بالاضافة ولما كانت
مختلفة بالطبع حتى تكون الارض من شأنها ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من
الاجسام فان العالم اذا بقى على الكرى الا الجسم الكرى متناهيا
اذ كان محيطه مستديرا بالاجسام المتناهية الاهية لانه اذا كان
لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك كانت نهايته الا ان اكانت هذه لم يصح ان يكون
الجرم الحى بالاطلاق الاكر والاشكال الاجسام تتناهى الى ان المر

ذلك الى غير نهاية واما أن ينتهى الى الخلاء وقد تبين امتناع الامرين فى كتب غيره فاعلم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الا من هذه الاجسام وان الاجسام لا تخلو ان تكون اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة أعنى اما نارا واما أرضا واما ما بينهما وان هذه لا تكون الا مستديرة أو فى محيط مستدير لان كل جسم اما ان يكون متحركا من الوسط أو الى الوسط واما حول الوسط وان من حركات الاجرام السماوية حينا وشمالا امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وأن هذه الاجسام الاربعة لا تزال من أجل هذه الحركات فى كون دائم وفساد دائم أعنى فى أجزائها وانه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهرا ان هذا النظام يجب أن يكون تابعا للعدد الموجود من هذه الحركات وانه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر وان عددها هذه الحركات اما على طريق الضرورة فى وجودها هنا واما على طريق الافضل وهذا كله فلا تسامح هنا فى تبيينه ببرهان وان كنت من أهل البرهان فانظره فى مواضعه واسمع هنا أقاويل هى أقنع من أقاويل هؤلاء فانها وان لم تعطك اليقين فانها تعطيك علبة الظن تحركك الى وقوع اليقين بالنظر فى العلوم وعليك أن تتوهم ان كل كرة من الاكر السماوية فهى حية من قبل انها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل وانها متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من أى جهة اتفقت وكل ما هذا صفته فهو حى ضرورة أعنى أنه اذا رأينا جسما محدود الكمية والكيفية يتحرك فى المكان من قبل ذاته من جهة محدودة لا من قبل شئ خارج عنه ولا من اى جهة اتفقت من جهاته وأنه يتحرك معا الى وجهين متقابلين قطعنا انه حيوان وانما قلنا لا من قبل شئ خارج لان الحديد يتحرك الى حجر المغناطيس اذا حضره حجر المغناطيس من خارج وأيضا فهو يتحرك أيضا اليه من أى جهة اتفقت فاذا هذه الاجسام السماوية فيها مواضع هى أقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الاقطاب منها فى غير تلك المواضع كما أن الحيوانات التى هى هنا أعضاء مخصوصة فى مواضع مخصوصة من أجسامها لافعال مخصوصة ليس يصح أن تكون فى موضع آخر منها مثل أعضاء الحركة فانها فى مواضع محدودة من الحيوانات والاقطاب هى من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الاعضاء أعنى أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى الشكل فى ذلك والغير الكرى الا ان هذه الاعضاء تختلف فى الحيوان الغير الكرى بالشكل والمرتبة وفى الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها فى بادى الرأى انها لا تختلف وانها يمكن أن يكون القطبان فى ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك انه لو قال قائل ان هذه الحركة فى هذا النوع من الحيوان أعنى الذى هو ماشى يجوز ان تكون فيه فى أى موضع اتفق منه وان تكون منه فى الموضع الذى هى منه فى نوع آخر من الحيوان لكان أهلا أن يضحك به لانها انما جعلت فى كل حيوان فى الموضع الاوفق لطباع ذلك الحيوان أو فى الموضع الذى لا يمكن غيره فى حركة ذلك الحيوان كذلك الامر فى اختلاف الاجرام السماوية فى مواضع الاقطاب منها وذلك انها ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هى كثيرة بالنوع كاشخاص الحيوانات المختلفة وان كان ليس يوجد الا شخص واحد من النوع فقط

(وأما) الجواب بعينه وهو الذى قال فى جواب ما كانت السموات تتحرك الى جهات مختلفة وذلك

وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال في اليمين والشمال والامام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوانات الا انها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة وهي في الاجسام السماوية مختلفة بالقوة اما ما يرى ارسطو أن للسماء يمينا وشمالا واماما وخلفا وفوقا وأسفل فاختلاف الاجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شيء يخصها أعني انها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوي الاول حيوانا واحدا بعينه اقتضى له طبعه اما من جهة الضرورة أو من جهة الافضل ان يتحرك بجميع اجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اقتضت لها طبيعتها ان تتحرك بخلاف هذه الحركة وان الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات لكون هذا الجرم هو أفضل الاجرام والافضل في المتحركات واجب ان يكون له الجهة الافضل هذا كله بين ههنا بهذا النحو من الاقناع وهو بين في موضعه ببرهان وهو ظاهر قوله تعالى لا تبديل لكلمات الله ولا تبديل لخلق الله وان كنت تحب ان تكون من أهل البرهان فعليك القياس في موضعه وأنت لا يعسر عليك اذا فهمت هذا فهم حال وأما الحجج التي احتج بها أبو حامد ههنا في تماثل الحركتين المختلفتين بالاضافة الى جرم من الاجرام السماوية وبالاضافة الى ما ههنا فانه يخيل في بادي الرأي ان الحركة الشرقية يمكن ان تكون لغير الفلك الاول وانه يمكن ان يكون له الحركة الغربية وهذا كما قلنا مثل من يخيل ان جهة الحركة في السرطان يمكن ان تكون جهة الحركة في الانسان وانما عرض هذا الظن في الانسان والسرطان لموضع اختلاف الشكل فيهما وعرض هذا في الاكر السماوية لموضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع من المصنوعات لم تبن له حكمته اذا لم تبن له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه واذا لم يقف أصلا على حكمته أمكن ان يظن انه يمكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باي شكل اتفق وباي كمية اتفقت وباي وضع اتفق لاجزائه وباي تركيب اتفق هذا بعينه هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوي وهذه كلها ظنون في بادي الرأي وكما ان من يظن هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما اعتقد فيها انها غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادي الرأي فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ننبئكم بالاخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من أهل البصر وكشف عنا حجب الجهالة انه منعم كريم وأما على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولنعد الى ههنا قول ابي حامد في الحركات وهو هذا (قال ابو حامد) رحمه الله والالزام الثاني في تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات (قلت) وأنت فان يسري عليك الاقناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من قول من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة والافعال الحكمية التي كونت من أجلها وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل ودونه على فالوا الجهة التي ...

متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر فى وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن الذين زعموا انه يسلم تشابه الاوقات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها فى الوجود كذلك يسلم تساوى الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان فى نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء فى المادة التى خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعى ان الجهات المتقابلة متماثلة ولكن له ان يدعى ان القابل لهما متماثل وانه يلزم عنهما افعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (اقول) يمكن ان يدعى انهما متماثلان فى قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذى يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة واما ان يكون قابل قبل الاضداد واحدا فى وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشئ وعدمه على السواء فى وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط فى حدوث ما يحدث وفى فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشئ وزمان عدمه واحدا أعنى فى مادة الشئ القريبة لكان وجوده فاسدا لامكان عدمه ولكان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (اقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلى لا برهانى وان كان يظن بابى نصر وابن سينا انهما سلكا فى اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وانما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من اهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر فى الاوقات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصوران يتقدم على الآن الذى حدث فيه العالم ولا يمكن ان يتعين وقت لحدوث العالم الا قبله اما ان لا يكون زمان واما ان يكون زمان لا نهاية له وعلى كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الاليق به كتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة لان الذى يفيد الناظر هو انه تهافت (وقوله) وان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الاحوال والهيئات وبدأ به انه مع العلم بعدم الاختلاف فى جهات الحركات مع خصومهم دعوى الاختلاف فى الازمنة مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) لا انه يجد فرقا [illegible] لا بسبب الامر نفسه [illegible] التناسب بين [illegible] المتقدمة [illegible] المعدم [illegible] بين الازمنة [illegible] فلا يصح ان يلتزم التساوى [illegible] دعوى الاختلاف ودعوى التماثل على ذلك كانت هذه كلها اقاويل جدلية (قال) ابو حامد الاعتراض الثانى على اصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان فى العالم حوادث ولها اسباب فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب وجود هو مستند الممكنات

واذا

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا يقدر
على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في
الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أي لو وضعوا ان الحادث بما هو
حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم مخلص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة لكن ينبغي
ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك
متكررا في مادة محصورة متناهية مثل ان يكون فساد الفاسد منهما شرطا في وجود الثاني
فقط (أقول) انه واجب ان يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون
هو المادة التي يتكون منها الثالث صورة ذلك ان نتوهم انسانين فعل الاول منهما الثاني من
مادة انسان ثان فلما صار انسانا بذاته فسد الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة انسان
انسانا ثالثا ثم فسد الانسان الثاني فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان
نتوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية من غير ان يعرض في ذلك محال وذلك ما دام الفاعل باقيا
فان كان هذا الفاعل الاول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين
فيما سلف وكذلك يعرض ان نتوهم فيها في الماضي أعني انه متى كان انسانا فقد كان قبله
انسان فعله وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعله وانسان فسد وذلك ان كل ما هذا
شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل وأما لو كان انسان
عن انسان من مواد لا نهاية لها أو امكن ان تتزيد تزيدا لا نهاية له لكان مستحيلا لانه كان
يمكن ان يوجد كل غير متناه لانه ان وجد كل متناه يتزيد تزيدا لا نهاية له من غير ان
يفسد شيء منه أمكن ان يوجد كل غير متناه وهذا شيء قد بينه الحكيم في السماع فاذا
الجهة التي منها ادخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا ليست هي من جهة وجود
الحادثات عنه بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس والاحق عندهم ان يكون هذا
المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن
سبب حادث وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد من
غير ان يقبل ضربا من ضروب التغيير فجهتان احداهما انهم ألفوا هذا الوجود الدوري قديما
وذلك انهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساد ما قبله وكذلك فساد الفاسد منهما القوة كونا لما
بعده فوجب ان يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير في جوهره وانما
هو متغير في المكان باجزائه اي يقرب من بعض الكائنات و يبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد
منهما وكون الكائن وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير المتغير الا في الاين لا في غير ذلك من
ضروب التغاير فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال
له أعني انه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه الذي من قبله أدخلوا
موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذي هيولى هو انهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقي
الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتقي الى متحرك من ذاته عن محرك أو غير متحرك أصلا
لا بالذات ولا بالعرض والا وجدت محركات متحركات معا غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان
يكون هذا المحرك الاول أزليا والا لم يكن أولا واذا كان ذلك كذلك فكل حركة في الوجود فهي

ترتقي الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك وأما كون محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذي هو شرط في وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات وشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع ببرهان ولكن بأقاويل هي من جنس هذا القول وهي أقنع من أقاويل الخصوم عند من انصف وان تزيف لك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذي تزيف به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسألة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يتبين الجهة التي من قبلها ادخلوا وجود الازلي في الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلي وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو ازلي في جوهره كائن فاسد في حركاته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية أو بتوسط ما هو من الافعال ازلي بالجنس أي ليس له اول ولا آخر (قال أبو) حامد مجيبا عن الفلاسفة قلت فنحن لا نبعد صدور حادث من قديم اى حادث كان بل نبعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حاله الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب يتجدد له حالة و فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فيه فباق فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذي سألهم أولا منه وهذا النوع من الالزام هو الذي ألزمهم منه ان يصدر حادث عن قديم ولما حاول عنهم جوابا لا يطابق السؤال وهو تجويز حادث عن قديم لا حادث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول ليس هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الاول أعني وجود شرطه مثل القديم الذي ليس باول مستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى الحادث عن القديم الاول وهو الاستناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم أتى بجواب عن الفلاسفة بان صور بعض الوجوه التي عندهم في صدور الحادث عن قديم لا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها لا اول لها ولا آخر وتشبه الحادث بان كل جزء منها فهو كائن وفاسد فتكون هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث وبأزليتها فعلها كلها فعل الازلي ثم قال في الاعتراض على هذا النحو الذي من قبله صدر الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة وسأل لهم الحركة الدورية أحادثة هي أم قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسلسل الامر وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فانه يشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة انها متجددة فنقول أهي مبدأ للحوادث من

جوهرانها ثابتة لم من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر منها متجدد وان كانت من حيث هو متجدد فما المتجدد منه وهو يحتاج الى سبب فكان صدوره من حيث هو متجدد وهو يحتاج الى اول سبب المتجدد وتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول منه بانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة الا انها لم تحتج الى سبب متجدد يحدث من جهة ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم اى لا اول له ولا آخر فوجب ان يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما يفهم من معنى القديم فيها انها لا اول لها ولا آخر وهو الذى يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هى متغيرة فلما شعر ابو حامد بهذا قال وهم فى الخروج عن هذا الالزام نوع احتيال نورده فى بعض المسائل (قال) ابو حامد رضى الله عنه الدليل الثانى لهم فى المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متاخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه فى الوجود الزمانى وكتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد فى الماء مع حركة الماء فانها متساوية فى الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد فى الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقدم البارى سبحانه على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون أحدهما حادثا والآخر قديما وان أريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذا قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة واذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) اما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان وذلك ان حاصله هو ان البارى سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل ما تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والبارى قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون متقدما على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قديما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لان الزمان لا يفهم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شأنه مما ان يكون فى زمان والعالم شأنه ان يكون فى زمان فليس يصدق عنه مقايسة القديم الى العالم انه اما ان يكونا معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس مما شأنه ان يكون فى زمان والعالم شأنه ان يكون فى زمان (قال أبو حامد) رضى الله عنه والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم

ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى المعية بعدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شئ ثالث وهو الزمان فلا التفات الى أغاليط الاوهام (قلت) هذا قول مغالطى خبيث فانه قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود احدهما فى طبيعة الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان والآخر ليس فى طبيعة الحركة وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان اما الذى فى طبيعة الحركة فوجود معلوم بالحس والعقل واما الذى ليس فى طبيعة الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها بعضا لا تمر الى غير نهاية بل تنتهى الى سبب أول غير متحرك أصلا وقام البرهان أيضا على أن الموجود الذى فى طبيعة الحركة ليس ينفك عن الزمان وان الموجود الذى ليس فى طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر أعنى الذى ليس يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثانى فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو الذى اذا اعتبر أحدهما بالثانى صدق عليه انه اما ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه (قلت) من سلك هذه المسالك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء فاذا تقدم احد الموجودين على الآخر وتقدم الوجود الذى هو ليس بمتغير ولا فى زمان على الوجود المتغير الذى فى الزمان هو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما معا ولا ان احدهما متقدم على الآخر وقول أبى حامد ان تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذا لم يكن تقدما زمانيا الا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة على ما تبين فى العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالتأخر ليس زمانيا وقد تقدم لنا على ذلك أيضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التى استوفت شروط العلل واما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس لكليته مبدأ لزمهم هذا الشك وأمكنهم ان يعللوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن جهة ان الموجود المتحرك ليس له مبدأ ولا حادث لكليته انه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فان الحدوث حركة والحركة ضرورة فى متحرك سواء وضعت الحركة فى زمان أو فى غير زمان وأيضا فان كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل ان يحدث وان كان المتكلمون ينازعون فى هذا الاصل وسيأتى الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضرورى من لواحق الموجود المتغير فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل ان يوجد وهذا كله كلام جدلى فى هذا الموضع ولكنه أقنع من كلام القوم فقول أبى حامد ولو كان الله تعالى ولا عيسى مثلا ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير

شئ

شئ ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب ان يكون تأخره عنه ليس تأخرا زمانيا بالذات بل ان
كان فبالعرض اذ كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه
حادثا والعالم لا يعرض له مثل هذا الا من جهة الآن كان جزأ من متحرك يفضل الزمان عليه من
طرفيه كما عرض لعيسى وسائر الاشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس يبين ههنا ببرهان
وانما الذي يبين ههنا ان المعاندة غير صحيحة وما حكاه بعد من جهة الفلاسفة فليس بصحيح (قال)
أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود
الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا
ولم يصح ان يقال كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضي كان الله
ولا عالم ففرق بين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب احدهما مناب الآخر فلنبحث عما يرجع
اليه الفرق ولا شك انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا
اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما تقال
على ماض فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو
الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل
العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان
في قول القائل كان كذا ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوما ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل
عليه لفظ كان بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا
وجود شئ ما مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون
كذا ولا كذا فتغير المفهوم يقتضي أن يكون ههنا معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا
لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفترق قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كله بين بنفسه
لكن هذا الاشتراك فيه عند مقايسة الموجودات بعضها الى بعض والعدم والاخراد كانت مما
شأنها أن تكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه
القضايا الا على رباط الخبر بالمخبر عنه مثل قولنا وكان الله غفورا رحيما وكذلك ان كان أحدهما في
زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح في
مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي يمثل بها واما ان صح المقايسة صحة لا شك فيها اذا ما تسلما
عدم العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب أن يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان فاذا لم يصح
أن يكون عدم العالم ثبوت وجود العالم بعده فبالضرورة قبله والعدم يتقدم عليه والعالم
متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذي يدخل هذا القول من
الاختلال ان المقايسة ان اخذت المقايسة بين الله تعالى والعالم في هذه الجهة بطل فقط هذا
القول لا يكون برهانا أعني الذي حكاه عن الفلاسفة (قال) أبو حامد مجيبا للفلاسفة عن
هذه كلها في معارضة هذا القول قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات
والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة الاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم
العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله تعالى ولا عالم
ويصح قولنا سواء اردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية ان هذه نسبة

الى المستقبل جوزان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كما عجز الوهم عن توهم موجود
مبدأ للامتداد تقدير قبل له (قلت) القبل الذي لا ينفك الوهم عنه ظان انه شيء محقق وجوده هو
الزمان وهو اعجز الوهم من ان يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق
فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء او خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد ابعد
منه امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق
نفر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء وبعدا لا نهاية له بان يقال
له الخلاء ليس مفهوما في نفسه واما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد اقطاره فاذا كان الجسم
متباعدا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطاع الخلاء والملاء غير مفهوم فثبت ان
ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد
المكاني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد
اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني وراءه
فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم
مشتغلا بتخيله وتقديره ولا يذعن [illegible] ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه
عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة
الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيالات
وهمية كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء
(قلت) حاصل هذا القول معاندتان احديهما ان توهم الماضي والمستقبل الذين هما القبل
والبعد هما شيئان موجودان بالقياس الى ههنا اذ قد يمكننا ان نتخيل مستقبلا سيصير
ماضيا وماضيا كان قبل مستقبلا واذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء
الموجودة بذاتها لا في الخارج [illegible] وجود وانما هي [illegible] له النفس [illegible] وجود
الحركة [illegible] مفهوم [illegible] والمقايسة (والثانية) انه لازم الحركة والزمان [illegible] وان
الزمان شيء [illegible] الذهن [illegible] لكن الحركة ليست [illegible] ولا الزمان لانه ليس [illegible]
[illegible] الامر الموجود [illegible] التي لا [illegible] الحركة [illegible] المتحرك [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الامور [illegible] الحركة [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
التي لا [illegible] الحركة [illegible] الحركة [illegible] كان ذلك كذلك [illegible]
الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت [illegible] ممكنة [illegible] لوجود العالم [illegible]
ضرورة لان الحركة [illegible] ممكنة [illegible] العدم لان [illegible] العدم ليس [illegible]
امكان [illegible] امكان ان يحول [illegible] العدم [illegible] الحادث [illegible] العدم
ولا بد ان يقترن [illegible] الحادث [illegible] وجود الحادث ويرتفع [illegible] العدم كالحال
[illegible] الاصل [illegible] قابل [illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] الحرارة الى البرودة [illegible] في [illegible]
[illegible]

العنادات فانه سفسطائي خبيث وحاصله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى
التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثلا ينتهي
ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كما ان الزمان هو
شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه واذا امتنع ان يوجد
بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء يقدر فيه بعد وهو الخلاء
مثلا ويمر ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لها فان امتنع ان يوجد حركة
ماضية غير متناهية وكانت ههنا حركة اولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد
لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة اخرى وهذه المعاندة هي كما قلنا
خبيثة وهي من اوضح الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب السفسطة وذلك هو الحكم للكم
الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو
الجسم وجعل امتناع عدم التناهي في الكم وفي الوضع دليلا على امتناعه في الكم الذي لا وضع له
او جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل او انه يجب ان تنتهي الى عظم
آخر ليس هو شيئا موجودا في جوهر العظم ولا في حده واما توهم القبلية والبعدية في الحركة
الحادثة فشيء موجود في جوهرها فانه ليس يمكن أن تكون حركة حادثة الا في زمان أعني
ان يفصل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان
آخر اذ كان حد الآن انه الشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر
والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال
وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان
تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لآخر والآن ليس يمكن ان يوجد الا مع الزمان
الماضي ولا بد المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه ان يكون
قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماض
فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة حادثة قبلها زمان ان كل
حادث لا بد ان يكون معدوما وما ليس يمكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث
معدوما فبقي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه فيه انه وجد
وبين كل آنين زمان لانه لا يلي آن آنا كما لا يلي نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فاذن قبل
الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آنين في الوجود حدث
بينهما زمان ولا بد فالفوق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن يشبه النقطة ولا الكم
ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع
الزمان والآن بوضعه آنا بهذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه
فلذلك ليس يصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع
الحدث والذي يرفع ان يكون الفوق فوقا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذا ارتفع
الفوق المطلق ارتفع الاسفل المطلق واذا ارتفعا ارتفع الثقيل والخفيف وليس فعل الوهم
في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب ان ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم

الابعاد يمكن فيه الزيادة فيما يمكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع ولذلك وجب أن تتم
الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كرى اذ كان هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك
متى طلب الذهن ان يتوهم فى الجسم الكرى انه يجب ان ينتهى الى شىء غيره فقد توهم باطلا
وهذه كلها امور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يشرع فى النظر على الترتيب
الصناعى وأيضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظم
من قبل انها موجودة فيه كما يوجد العرض فى موضوعه المتشخص بتشخصه والمشار اليه
بالاشارة الى موضوعه وبكونه موجودا فى المكان الذى فيه موضوعه وليس الامر كذلك فى
لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شىء بلزوم العدد عن المعدود أعنى انه
كما لا يتعين العدد بتعين المعدود ولا يتكثر بتكثره كذلك الامر فى الزمان مع الحركات ولذلك
كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحرك وموجودا فى كل مكان حتى لو توهمنا قوما حبسوا منذ
الصبا فى مغارة من الارض لكنا نقطع ان هؤلاء يدركون الزمان وان لم يدركوا شيئا من
الحركات المحسوسات التى فى العالم ولذلك ما يرى أرسطوطاليس ان وجود الحركات فى الزمان
هى أشبه شىء بوجود المعدودات فى العدد وذلك ان العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات ولا يتعين
له موضع بتعين مواضع المعدودات ويرى انه لذلك كانت خاصته تقدير الحركات وتقدير وجود
الموجودات المتحركة من جهة ما هى متحركة كما يقدر العدد أعيانها ولذلك قال ارسطاطاليس
فى حد الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها واذا كان هذا هكذا فكما
انه ان فرضنا معدودا ما حادثا ليس يلزم ان يكون العدد حادثا بل واجب ان كان معدودا ان
يكون قبله عدد كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة ان يكون قبلها زمان ولو حدث
الزمان بوجود حركة مشار اليها أى حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا
يفهم لك ان طبيعة الزمان أبعد شىء من طبيعة العظم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان
قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت لانه كرى وليس للكرة فوق ولا
تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها تلى رأسك والاخرى تحتا من حيث انها تلى
رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التى هى تحت بالاضافة اليك هى فوق بالاضافة
الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذى أخمص قدمه أخمص قدمك
بل الجهة التى تقدرها فوقك من اجزاء السماء نهارا هى بعينها تحت الارض ليلا وما هو تحت
الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم فلا يتصور ان ينقلب آخرا وهو
كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا على ان نسمى الجهة التى تلى الرقيق
فوقا الى حيث ينتهى والجانب الآخر تحتا لم يظهر لهذا اختلاف ذاتى فى اجزاء العالم بل هى
أسامى مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل
فالفوق والتحت فيه نسبة محضة اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم
على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتى له لا يتصور ان يتبدل فيصير آخرا ولا العدم
المقدر عند فناء العالم الذى هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا فطرفا نهاية وجود
العالم اللذان أحدهما أول والثانى آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل
الاضافه

الاضافة اليهما بخلاف الفوق والتحت فاذا أمكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا
يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى
ما يعبر عنه بالقبل والبعد (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة فى نهاية السقوط وذلك ان
حاصله ان الفوق والأسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التبادل وهمى وأما التبادل
الذى فى القبل والبعد فليس وهميا اذ لا اضافة هنا للشئ وانما هو عقلى ومعنى هذا ان الفوق
المتوهم للشئ يمكن ان يتوهم سفلا لذلك الذى والسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس
العدم الذى قبل الحادث وهو المسمى قبلا يمكن ان يتوهم العدم الذى بعد الحادث المسمى بعدا
فان الشك بعد هذا باق عليهم لان الفلاسفة يرون ان ههنا فوقا بالطبع وهو الذى يتحرك اليه
الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذى يتحرك اليه الثقيل والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة
والوضع ويرون ان نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع يعرض له فى التخيل انتهاء اما الى خلاء
أو ملاء فهذا الدليل انما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين أحدهما انهم يضعون فوقا
باطلاق وأسفل باطلاق ولا يضعون أولا باطلاق ولا آخرا باطلاق والثانى ان لخصومهم
ان يقولوا انه ليس العلة فى تخيل ان للفوق فوقا ومرور ذلك الى غير نهاية كونه مضافا
بل انما عرض ذلك التخيل من قبل انه لم يشاهد عظما الا متصلا بعظم كما لم يشاهد
شيأ محدثا الا وله قبل ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الوراء والخارج
(قال) مجيبا للفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا غرض فى تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ
الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمعاندة حاصلة بهذه
المعارضة فانكسر بهذه النقلة ما عاند به الفلاسفة من تشبيه النهاية فى الزمان بالنهاية فى
العظم وأما نحن فقد بينا وجه الغلط فى ذلك التشبيه بما فيه مقنع وبينا انها معاندة سفسطائية
فلا معنى لاعادة القول فى ذلك (قال) أبو حامد صيغة ثانية لهم فى الزام قدم الزمان قالوا لا شك
عندكم فى ان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف
سنة أو ما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية فلا بد من اثبات شئ قبل
وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى توهمنا حركة
وجدنا معها امتدادا مقدرا لها كأنه مكيال لها والحركة مكيلة له ونجد هذا المكيال والامتداد
يمكن ان نفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الاولى وما يساويها ويطابقها من هذا
الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له
امتداد ما عندكم من أوله الى الآن فلنفرض مثلا ان ذلك هو ألف سنة لان الله تعالى قادر
عندكم على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذى يقدره أطول من الامتداد
الذى يقدر العالم الاول بمقدار محدود كذلك يمكن ان يخلق قبل هذا الثانى ثالثا وكل واحد
من هذه العوالم يجب ان يتقدم وجوده امتداد يمكن فيه ان يقدر فيه مقدار وجوده واذا كان
هذا الامكان فى العوالم يمر الى غير نهاية أى يمكن ان يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم
عالم ويمر الامر الى غير النهاية فههنا امتداد متقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد
المقدر لجميعها ليس يمكن ان يكون عدما فان العدم ليس بمقدر ولا يكون الا كما ضروه

فان هنا مقدارا لازما ضرورة كونه وذلك المقدار هو الذى يسمونه الزمان وهو يجب ان يكون متقدما بالوجود على كل شئ يتوهم حادثا كما أن المكان ينبغى ان يكون متقدما على المتمكن فى الوجود فكما انه لو كان هذا الامتداد الذى هو الزمان حادثا لما حدثت حركة أولى وجب ان يكون قبلها امتداد هو وراء مقداره وفيه كان يحدث وهو كالمكان هنا كذلك يجب ان يكون قبل كل حادث يتوهم وجود امتداد يقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثا الا لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره وهو الذى يسمى الزمان فهذا هو أوثق الجهات التى يخرج عليها هذا القول وهى طريقة ابن سينا فى اثبات الزمان لكن فى فهمها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وموضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانات التى قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود فى العالم أعنى انه كما ان هذا الممكن الذى فى العالم من شأنه ان يلحقه الزمان كذلك الممكن الذى فى قبل العالم فهذا بين فى الممكن الذى فى العالم والذى لا يمكن ان يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض ان هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان فى قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى فى سمكه أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقى الامر الى غير نهاية فنقول فى هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا وجوابنا فى تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم فى تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالزام صحيح اذا جوز تزيده مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا ان يوجد عن البارى سبحانه شئ متناه يتقدمه امكانات كمية لا نهاية لها واذا جاز هذا فى امكانات العظم جاز فى امكان الزمان فيوجد زمان متناه من طرفيه وان كان قبله امكانات أزمنة لا نهاية لها (والجواب) عن هذا ان توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع وليس يلزم من كون هذا ممتنعا ان يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا الا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هنالك الا طبيعتان طبيعة الضرورى والممتنع وهو بين ان حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لم تزل ولا تزال كحكمه على وجود الضرورى والممتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون ان العالم ليس يمكن ان يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز ان يكون عظم أكبر من عظم ويمر ذلك الى غير نهاية لجاز ان يوجد عظم لا آخر له ولو جاز ان يوجد عظم لا آخر له لوجد عظم بالفعل لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا شئ قد صرح به أرسطوطاليس بان التزيد فى العظم الى غير نهاية مستحيل وأما على رأى من يجوز ذلك لامكان ما يحتمه من عجز الخالق فانه يصح له هذا العناد لان الامكان ههنا يكون عقليا كما هو فى قبل العالم عند الفلاسفة

وكذلك

وكذلك من قول معتقدي العالم محدودا زمانيا ونقول ان كل جسم فهو في مكان بل وجود المكان يكون فيه متمكن وذلك ان الجسم يكون حده ونهايته ضرورة ما خلا وذلك ان المكان يلزم ان يتقدم المتمكن ضرورة فيبطل وجود الخلاء ويقول بتناهي الجسم ليس يقدر ان يضع العالم محدثا وكذلك من أنكر من متأخري الاشعرية وجود الخلاء فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من يعتني بمذاهب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة الذي هو كالمكيال للحركة هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فينبغي ان يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا من الافعال المنسوبة الى الخيال (قال) أبو حامد فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن لغير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس بممكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب بما شنعت به الاشعرية من أن وضع العالم لا يمكن البارى ان يصيره أكبر ولا أصغر هو تعجيز للبارى تعالى لان العجز انما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل (ثم قال) أبو حامد ردا عليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه أحدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادي الرأى وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بامكان هذا أو بعدم امكانه مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق في قوله انه ليس امتناع هذا كتقدير الجمع بين السواد والبياض لان هذا معروف بنفسه استحالته وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وان كانت ترجع الى المحالات المعروفة بأنفسها فهي ترجع بنحوين أحدهما أن يكون ذلك معروفا بنفسه انه محال والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسها انها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء أو خلاء ووضع خارجه ملاء أو خلاء يلزم عنه محال من المحالات أما الخلاء فوجود بعد مفارق وأما الجسم فكونه متحركا اما الى فوق واما الى أسفل واما مستديرا فان كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزأ من عالم آخر وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عن الملاء أن كل عالم لا بد له من اسطقسات أربعة وجسم مستدير يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب البراهين في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظرا برهانيا ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب وذلك ان واجب الوجود عنده ضربان واجب الوجود لذاته

وواجب الوجود بغيره والجواب فى هذا عندى أقرب وذلك انه يجب فى الاشياء الضرورية
على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التى ينشر بها الخشب هى
آلة مقدرة فى الكمية والكيفية والمادة أعنى انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن
أن تكون بغير شكل المنشار ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق وليس أحد يقول
ان المنشار هو واجب الوجود فانظر ما أخس هذه المغالطة ولو ارتفعت الضرورة عن كميات
الاشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الاشعرية فى المخلوقات مع الخالق لارتفعت
الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر فى
الموجودات خالقا وهذا كله ابطال للعقل والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد
لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود
الامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد انتقل القديم من العجز الى القدرة قلنا لا لان
الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا فامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم
انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل أن يكون ممتنعا فى حال ممكنا فى حال فان قلتم
الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا كما ان الشئ اذا
أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا أخذ لا معه امكن اتصافه بالآخر أو أكبر منه
أو أصغر بمقدار صغير ممتنعا فان لم يستحل هذا فهذا لا يستحيل فهذه طريقة المقاومة والتحقيق
فى الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر
لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراده وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف
الوهم اليه بتلبيسه أشياء أخر (قلت) حاصل هذا القول أن تقول الاشعرية للفلاسفة
هذه المسئلة عندنا مستحيلة اعنى قول القائل ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر وذلك
ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشئ الى الفعل
أعنى وجود الشئ الممكن بل نقول ان الامكان وقع موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة
ولا نقصان (قلت) الا ان جحد تقدم الامكان للشئ الممكن جحد للضرورات بأن الممكن
يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشئ ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة
والممتنع انزاله موجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن لا كذب
مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان فى آن
واحد فهؤلاء يلزمهم أن لا يوجد امكان لا مع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية فى القول
ليس هو أن ينقل القديم من العجز الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع
وانما اللازم الصحيح أن يكون الشئ انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل
انقلاب الضرورى ممكنا وانزال شئ ما ممتنعا فى وقت ممكنا فى وقت لا يخرجه عن طبيعة
الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان كل ممكن فوجوده مستحيل فى حال وجود
ضده فى موضوعه فاذا سلم الخصم ان شيأ ما ممتنعا فى وقت ممكنا فى وقت آخر فقد سلم ان الشئ من
طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة الممتنع ويلزم هذا اذا فرض ان العالم كان ممتنعا قبل حدوثه
دهرا لا نهاية له ان يكون اذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة الى الامكان وهذه المسئلة

غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخروج من مسئلة الى مسئلة من فعل السفسطائيين
وأما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله
تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان
ممتد الا أن يضيف الوهم اليه بتلبيسه أشياء أخر فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب
سرمدية الزمان كما قال ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله
تعالى لم يزل قادرا على الفعل فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجود
بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في
وقت آخر ولا قال فيه انه قادر الا في أوقات محدودة متناهية وهو موجود أزلي قديم فعادت
المسئلة الى هل يجوز أن يكون العالم قديما أو محدثا أو لا يجوز أن يكون قديما أو لا يجوز أن يكون
محدثا أو يجوز أن يكون محدثا ولا يجوز أن يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز أن
يكون فعلا لفاعل أول أو لا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات
فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الاول لا يجوز عليه ترك
الفعل الافضل وفعل الادنى لانه نقص فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا
محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود انما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل
القديم الغير محدود الوجود والفعل فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصر
بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقبل ذلك الفعل
فعل ويمر ذلك في اذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من
لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة ان يكون فعله لا يحيط به الزمان
ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا ان يكون ينقصه من
وجوده شيء أعني ان لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوي الاختيار فلا يتراخى فعله
عن وجوده عن اختياره ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع ان فعله بجهة
ما مضطر وانه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد)
تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا
الامكان لا اول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان
يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم
يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده ابدا لم يكن
محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا
انه ممكن وجوده ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان
الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم
فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) اما من يسلم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا
امكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم ازليا لان ما لم يزل ممكنا ان وضع انه لم يزل موجودا لم يكن
يلزم عن انزاله محال وما كان ممكنا ان يكون ازليا فواجب ان يكون ازليا لان الذي يمكن فيه
ان يقبل الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا الا لو أمكن ان يعود الفاسد ازليا ولذلك قال أرسطو

الحكيم ان الامكان فى الامور الازلية هو ضرورى (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم فى المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك هكذا الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهى السطح ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادى الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم أزليا واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد فى الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثانى عالم ثالث ويمر ذلك الى غير نهاية كالحال فى اشخاص الناس وبخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا فى وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر فقد لزم ان يمر الامر الى غير نهاية والا لزم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التى يحتجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزاله كذلك قد يظن به انه ليس محالا لكن انزاله كذلك اذا فحص عنه فظهر انه محال لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذى فى هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدء الاول بالنحو الذى صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك ازلى وحركة ازلية فيكون هذا العالم جزأ من عالم آخر كالحال فى الاشخاص الكائنة الفاسدة فى هذا العالم فبالاضطرار اما ان ينتهى الامر الى عالم ازلى بالشخص أو يتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم أولى اعنى بانزاله واحدا بالعدد ازليا دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعى شيأ يقوم به وهو المحل القابل للشئ الممكن وذلك ان الامكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى ان يعتقد فيه انه الامكان الذى من قبل الفاعل وذلك ان قولنا فى زيد انه يمكن ان يفعل كذا غير قولنا فى المفعول انه ممكن ولذلك يشترط فى امكان الفاعل امكان القابل اذ كان الفاعل الذى لا يمكن ان يفعل ممتنعا فاذا لم يمكن ان يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع اصلا ولا امكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشئ القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بما هى مادة لانها كانت تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة فمن جهة ما هى مركبة من مادة وصورة وكل متكون فانما يتكون من شئ ما فاما ان يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة فى مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازليا لانه لا يوجد شئ بالفعل غير متناه واما

ان

ان تتكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها ازلياً ودورياً فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازلية تفيد هذا التعاقب الذى فى الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره والا تكون شئ من غير شئ فان معنى التكون هو انقلاب الشئ وتغيره عما هو بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشئ الذى يوصف بالتكون اعنى الذى نقول فيه انه يتكون فبقى الا يكون ههنا شئ حامل للصور المتضادة وهى التى تتعاقب الصور عليها (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعى مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لابد ان تستدعى أمرا موجودا خارج النفس اذ كان الصادق كما قيل فى حده انه الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج النفس فلابد فى قولنا فى الشئ انه ممكن ان يستدعى هذا الفهم شيأ يوجد فيه هذا الامكان واما الاستدلال على انه لا يستدعى الامكان موجودا يستند اليه بدليل ان الممتنع لا يستدعى موجودا يستند اليه فقول سفسطائى وذلك ان الممتنع يستدعى موضوعا مثل ما يستدعى الامكان وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضى ولابد موضوعا فان الامتناع الذى هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعى موضوعا فان الامتناع الذى هو سلب ذلك الامكان يقتضى موضوعا ايضا مثل قولنا ان وجود الخلاء ممتنع بان وجود الابعاد مفارقة ممتنع خارج الاجسام الطبيعية أو داخلها ونقول ان الضدين ممتنع وجودهما فى موضوع واحد ونقول انه ممتنع ان يوجد الاثنان واحدا ومعنى ذلك فى الوجود وهذا كله بين بنفسه فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة التى أتى بها ههنا (قال ابو حامد) والثانى ان السواد والبياض الى قوله اليهما الامكان قلت هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذى يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذى يقال على المقبول يقابله الضرورى والذى يتصف بالامكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من حد الممكن فان الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ ان يوجد والا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما وذلك ان العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما يخلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شئ ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان ينقلب وجودا ولا نفس الوجود ان ينقلب عدما وجب ان يكون القابل لهما شيأ ثالثا غيرهما وهو الذى يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود كالحال فى انتقال الاضداد بعضها الى بعض اعنى انه يجب ان يكون لها موضوع تتعاقب عليه الا انه فى التغير الذى فى سائر الاعراض بالفعل وهو فى الجوهر بالقوة ولسنا نقدر أيضا ان

فيحمل هذا الموصوف بالامكان والتغير الذي بالفعل أعني الذي منه التكون من جهة ماهو بالفعل لان ذلك أيضا يذهب والذي منه التكون يجب ان يكون جزأ من المتكون فاذا ههنا موضوع ضرورة هو القابل للامكان وهو الحامل للتكون والتغير وهو الذي يقال فيه انه يتكون وتغير وانتقل من العدم الى الوجود ولسنا نقدر أيضا ان نجعل هذا من طبيعة الشئ الخارج الى الفعل أعني من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك ان التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل اعني لا تتعرى من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجنين وذلك انها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى وهي علة الكون والفساد وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال أبو حامد) والثالث ان نفوس الآدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم احدا من الحكماء قال ان النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال انها باقية الا ما حكاه عن ابن سينا وانما الجميع على ان حدوثها هو اضافي وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون ان البرهان ادى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ولا يقف على مذاهبهم في هذه الاشياء الا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم عارف فتعرض أبي حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق به فانه لا يخلو من احد امرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الاشرار واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين ولكن لا بد للجواد من كبوة فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ولعله اضطر الى ذلك من أجل زمانه ومكانه قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وانت تتبين ذلك مما ذكرنا من تفهيم طبيعة الممكن (ثم قال) أبو حامد منتقدا للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا كلام سفسطائي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات وليس العلم علما بالمعنى الكلي ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد فالكلي ليست طبيعته طبيعة الاشياء التي هو لها كلي وهو في هذا القول غالط فاخذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون ان يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي أعني الامكان الكلي والكلي ليس بمعلوم بل به تعلم الاشياء وهو شئ موجود في طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات ادراكا كاذبا وانما يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالعكس أعني انها

جزئية

جزئية بالعرض كانت الذات والذات التي لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية فاسدة توهما وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية امكن ان يحكم عليها احكاما صادقة والا اختلطت عليه الطبائع والممكن هو واحد من هذه الطبائع وأيضا فان قول الفلاسفة ان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان انما يريدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لا في الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة أصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا لكانت كاذبة واذا كانت خارج الاذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فانه من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ومن هنا رام ان يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة ثم وضع ان الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود اصلا فانتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فما أقبح هذه المغالطة وأخبثها (قال أبو حامد) واما قولهم لو قدر عدم العقلاء الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهر من هذا القول سخافته وتناقضه وذلك ان قالوا ان اقنع ما امكن فيه ابتناؤه على مقدمتين احداهما بينه ان الامكان منه جزئي خارج النفس وكلي وهو معقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هي طبيعة الكلي الذي في الذهن فليس للطبيعة الجزئي ولا الكلي حتى يكون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكلي وهذا كله سخافات وكيفما كان فان الكلي له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) واما العذر عن الامتناع الى قوله في ذاته قلت هذا كله كلام ساقط فانه لاشك ان قضاء العقل انما هي حكمه على طبائع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع لكان قضاء العقل بذلك كلا قضاء ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود النظير لله سبحانه وتعالى ممتنع الوجود في الوجود كما انه وجوده واجب الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله في الموضعين (قلت) يريد انهم يلزمهم ان وضعوا الامكان حدوث النفس غير منطبع في المادة ان يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان يصدر عنه الفعل فيستدعي لا امكان وذلك شيء شنيع وذلك ان على هذا الوضع تقع النفس كأنها تدبر البدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع منطبعة في المصنوع (والجواب) انه لا يمتنع ان يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كالآلة للنفس فهي هيئة مفارقة وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل قد توجد الآلة في الحالتين جميعا أعني الامكان الذي في المنفعل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة انها متحركة يوجد فيها الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة ان يضعوا الامكان الذي في القابل هو بعينه الامكان الذي في الفاعل وايضا الامكان الذي في المعادل عند الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط بل حكم على شيء خارج النفس فالامكنة التي ... وتشبيه احد الامكانين بالآخر وبالجملة فرأى أبو حامد ان هذه الاقاويل كلها انما تعتبر شيئية وحيرة

عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائيين (قال) فان قيل فقد عولتم الى قوله
بالعدم (قلت) اما مقابلة الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضى هدما وانما يقتضى حيرة
وشكوكا عند من عارض الاشكال بالاشكال ولم يبن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال
الذى يقابله واكثر الاقاويل التى عاندهم بها هذا الرجل هى شكوك تعرض عند ضرب
أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها ببعض وتلك معاندة غير تامة والمعاندة التامة
انما هى التى تقتضى ابطال مذهبهم بحسب الامر فى نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله
انه يمكن لخصومهم ان يدعوا ان الامكان حكم ذهنى مثل دعواهم ذلك فى الكلى فانه لو سلم
صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان
يلزم عنه أحد الامرين اما ابطال كون الكلى فى الذهن فقط واما كون الامكان فى الذهن
فقط وقد كان واجبا عليه أن يبتدى بتقرير الحق قبل ان يبتدى بما يوجب حيرة الناظرين
وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل ان يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه وهذا
الكتاب لم يصل الينا بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس يقصد فى هذا الكتاب نصرة مذهب
مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر من الكتب
المنسوبة اليه انه راجع فى العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن أبينها فى ذلك وأصحها
ثبوتا له كتابه المسمى بمشكاة الانوار (المسألة الثانية فى ابطال مذهبهم)
(فى أبدية العالم والزمان والحركة قال أبو حامد) اعلم ان هذه المسألة فرع الاولى الى
قوله بالمعقول (قلت) أما قوله انما يلزم عن دليلهم الاول من ازلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما
يستقبل صحيح وكذلك دليلهم الثانى وأما قوله انه ليس يلزم فى الدليل الثالث فى المستقبل
مثل ما يلزم فى الماضى على رأيهم فانا نتخيل ان يكون العالم أزليا فيما مضى ولسنا نتخيل ان يكون
أزليا فيما يستقبل الا أبو الهذيل العلاف فانه يرى ان كون العالم أزليا من الطرفين محال فليس
كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك
الامكان كما يلحق الوجود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد
انه ليس له أول صح لهم ان الزمان ليس له أول اذ ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان وتسمية
من سماه دهرا لا معنى لها واذ كان الزمان مقارنا للامكان والامكان مقارنا للوجود المتحرك
فالوجود المتحرك لا أول له وأما قولهم ان كل ما وجد فى الماضى فله أول فقضية باطلة لان الاول
يوجد فى الماضى أزليا كما يوجد فى المستقبل وأما تفريقهم فى ذلك بين الاول وفعله فدعوى
تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع فى الماضى مما ليس بازلى غير وجود ما وقع فى الماضى من
الازلى وذلك ان ما وقع فى الماضى من غير الازلى هو متناه من الطرفين أعنى ان له ابتداء
وانقضاء وأما ما وقع فى الماضى من الازلى فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة
لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون
وجودها فى الماضى وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك كانت هذه
القضية صحيحة ان كل ما له ابتداء فله انقضاء وأما ان يكون شئ له ابتداء وليس له انقضاء
فلا يصح الا ان ينقلب الممكن أزليا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن وأما ان يكون شئ يمكن ان

يقبل

يقبل الفساد ويقبل الازلية فهي غير معروف وهو مما يجب أن يفحص عنه وقد فحص
عنه الاوائل فابو الهذيل موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشد التزاما
لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في
الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وانما يدخل فيه شيأ فشيأ فكلام مموه وذلك ان
ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه
وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي الا
باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد الى غير نهاية وليس له كل وما لا كل له فلا جزء له وذلك ان
الزمان ان لم يوجد له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر وكل حاضر قبله
ماض فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوق له فقد يلزم أن يكون غير متناه والا يدخل
منه في الوجود الماضي الا الجزء التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك
في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن
الذي هو سيال فانه كما ان الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول ان ما سلف من وجوده قد
دخل الآن في الوجود لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ ولكان الزمان يحصره من
طرفيه كذلك نقول فيما كان مع الزمان لا فيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهمي
ما حصره منها الزمان واما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا
اذا كان لا يحصره الزمان واذا تصور موجود ازلي افعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل
موجود تم وجوده أن يكون بهذه الصفة فانه ان كان ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه
يلزم ضرورة ألا تدخل أفعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت لكانت متناهية فكان ذلك
الموجود الازلي لم يزل عادما بالفعل وما لم يزل عادما بالفعل فهو ضرورة ممتنع والا ليق بالموجود
الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لانه لا فرق بين
وجود الموجود وأفعاله فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها افعالا لموجود ازلي غير
داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب أن تكون افعاله غير داخلة في الزمان الماضي فليس
كل ما نقول به انه لم يدخل يجوز أن يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولا انه قد انقضى لان
ما له نهاية فله مبدأ وأيضا فان قولنا فيه لم يزل هو نفي لدخوله في الزمان الماضي ولان ما يكون له
مبدأ الذي نضع انه قد دخل في الزمان الماضي نضع له مبدأ فهو مصادرة على المطلوب فاذا
ليس يصح ان ما لم يزل مع الوجود الازلي فقد دخل في الوجود الا لو دخل الموجود الازلي في
الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذا قولنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود يفهم منه
معنيان احدهما ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح واما
ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل أي لا ينفك عنه فليس يصح ان نقول قد دخل في الوجود
لان قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا انه مقارن للوجود الازلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود
اعني من سلم امكان وجود موجود لم يزل فيما مضى فقد ينبغي ان يسلم ان ههنا ما لا يزول فعل
فيما مضى وانه ليس يلزم ان تكون افعاله قد دخلت في الوجود كما انه ليس يلزم في استمرار
فعله فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود وهذا كله بين كما ترى ومبدأ الوجود الازلي لا يمكن

ان توجد افعال لم تزل ولا تزال واذا امتنع الشئ الذي لا امتنع في الوجود فاذا كل موجود ففعله مقارن له في الوجود فهو لا بالزمان حملوا امتناع الفعل عليه ازليا ووجوده ازليا فذلك الشناعة الخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع أخص به من اطلاق الأشعرية لان الفعل بما هو فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر (قلت) ولذلك تعسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأى

(قال أبو حامد) ومسلكهم الرابع الى قوله الثالثة فيها (قلت) اما اذا وضع تعاقب الصور دورا على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم عن وضع ذلك محال واما ان وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها أو صور لا نهاية لها في النوع فهو محال وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل ازلى أو من فاعل غير ازلى لانه ان كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل وذلك مستحيل وأبعد من ذلك أن يكون ذلك التعاقب عن فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه الجهة ان انسانا يكون ولا بد من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين ووجود بعض المتقدمين أيضا يجرى مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذى لم يزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم ينفك الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا مخلص له منها فلعل الله أن يجعلك واياناممن بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من افعاله والواجب التى لا تتناهى وكل ما قلناه من هذا كله فليس يبين ههنا ويجب ان يفحص عنه بعناية على الشروط التى بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد مع ذلك أن يسمع الانسان اقاويل المختلفين فى كل شئ يفحص عنه ان كان يجب ان يكون من أهل الحق (قال أبو حامد) والجواب عن الكل الى قوله على حالة كماله (قلت) الذى عاند به هذا القول فى هذا الوجه هو ان اللزوم بين المقدم والتالى غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفساد يقع للشئ قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفاسد على المجرى الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم أيضا ان الجرم السماوى حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم فى السماء بغير برهان ولذلك كان قول جالينوس اقناعيا والاوثق من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطقسات التى تركبت منها واما الى صورة أخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور البسائط بان يتكون بعضها من بعض أعنى الاسطقسات الاربعة ولو فسدت الى الاسطقسات لكانت جزأ من عالم أخر لانه لا يصح أن يكون من الاسطقسات المصورة فيها الان هذه الاسطقسات هى جزؤ لا مقدار له بالاضافة اليها بل نسبته منها نسبة النقطة من الدايرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ليس هو لا سماء ولا أرضا ولا ماء ولا هواء ولا نارا وذلك كله مستحيل واما قوله انه لم يذبل فهو قول مشهور وهو دون الاوائل اليقينية وقد قيل من أى جنس هى هذه المقدمات فى كتاب البرهان (قال أبو حامد) الثانى انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبل

وكان

وكذلك ما قال من أن هذه الأرصاد غير محسوس لعظم جرمها الكل يحدث من نقصها ما لا يدركه الحس من الأجرام المقدار محسوس وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بتحلل أجزاء منه تنحل ولا بد في تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها في العالم أو تنحل إلى جزء آخر وأن ذلك كان يوجب في العالم تغيرا بينا إما في عدد أجزائه وإما في كيفيتها ولو تغيرت كميات الأجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب لتغيرها هنا من العالم وهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مخل بالنظام الإلهي الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم إلى قوله انحسمت محالا (قلت) أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم أن يكون القديم وهو الحق يلزم عنه فعل حادث وهو الإعدام كما ألزموهم في الحدوث فقد تقدم القول فيه عند القول في حدوث العالم وذلك أن الشكوك الواقعة في ذلك الإحداث هي بعينها الواقعة في الإعدام فلا معنى لإعادة القول في ذلك وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل إنما فعل عدما فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه فلجؤا إلى الأقاويل التي تذكر بعد وهذا أمر يلزم ضرورة من قال أن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاده متعلق أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه وأما في الإعدام فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فإنه يلزمه هذا الشك أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا أعني في الإيجاد والإعدام إلا أنه لما كان في الإعدام أبين لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصومهم وذلك أنه ظاهر أنه يلزمهم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدما وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض فقد فعل عدما محضا على القصد الأول بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد إلا أنه أخفى في ذلك أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة وإذا كان ذلك كذلك فليس الإيجاد شيئا إلا قلب عدم الشيء إلى الوجود إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد كان لهم أن يقولوا أن فعله إنما تعلق بالإيجاد ولم يقدروا أن يقولوه في الإعدام إذ كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم أن يقولوا أن فعله ليس يتعلق بإبطال العدم وإنما يتعلق بالإيجاد فلزم عنه ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم وذلك أن الوجود على مذهبهم ليس له إلا حالان حال هو فيها معدوم بإطلاق وحال هو موجود فيها بالفعل فأما إذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا إذا كان عدما فقد بقي أحد أمرين إما أن يتعلق به فعل الفاعل وإما أن يتعلق بالعدم فينقلب عينه إلى الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجودا وانقلاب عين الوجود عدما بأن يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في

سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود فهؤلاء القوم انما ادركوا من الفاعل ما يدركه ذو
البصر الضعيف من ظل الشئ بدل الشئ حتى يظن بظل الشئ انه الشئ فهذا كما ترى امر لازم
لمن يفهم من الايجاد اخراج الشئ من الموجود الذي بالقوة الى الموجود الذي بالفعل وفي الاعدام
عكس هذا وهو تغيره من الفعل الى القوة ومن هنا يظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث
وانه ان وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث واما ما حكاه ابو حامد عن الا
شعرية من انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فمذهب في غاية الضعف
لان ما يلزم في الاعدام يلزم في الايجاد لكنه في الاعدام أبين ولذلك ظن انهما يفترقان في هذا
المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الاعدام فقال اما المعتزلة فانهم الى قوله
على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول اسخف من ان يشتغل بالرد عليه لان الفناء والعدم اسمان
مترادفان فان لم يخلق عدما لم يخلق فناء ولو قدرنا الفناء موجودا لكان اقصى مراتبه ان يكون
عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل وايضا فكيف يتصور ان يكون العدم يفعل عدما
وهذا كله شبيه بقول المبرسمين (قال ابو حامد) الفرقة الثانية الى قوله وكذا الاعدام (قلت)
اما الكرامية فيرون ان ههنا ثلاثة اشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه ايجادا ومفعول وهو
الذي تعلق به الفعل وكذلك يرون ان ههنا معدوما وفعلا يسمى اعداما وشيئا معدوما ويرون ان
الفعل هو شئ قائم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال في الفاعل ان
يكون محدثا لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدوث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا
وانما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشئ من البياض الى
السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة موجودة بين الفاعل
والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن
الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم ان يكون القديم يفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس
بقديم كما ظنت الاشعرية لكن الذي يلزمهم ان يكون هنالك سبب اقدم من القديم وذلك
ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير ان ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود
الفعل فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله
محدث فيلزم ان يكون قبل السبب الاول سبب ويمر ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال
ابو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا القول في غاية السخف وان كان قد
قال به كثير من القدماء أعني ان الموجودات في سيلان دائم وتكاد لا تتناهى المحالات التي تلزمه
وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه فيفنى الوجود بفنائه فانه ان كان يفنى بنفسه فسيوجد بنفسه
وان كان ذلك كذلك لزم ان يكون الشئ الذي به صار موجودا بعينه كان فانيا وذلك محال
وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد الضدان لشئ من جهة واحدة ولذلك ما كان
موجودا محضا لم يتصور فيه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا
معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وايضا فان كانت الموجودات انما تبقى بصفة باقية في نفسها
فهل عدمها انما هو من جهة ما هي موجودة او معدومة ومحال ان يكون هذا ذلك من جهة
انها معدومة فقد بقي ان يكون الفناء لها من جهة ما هي موجودة فاذا كل موجود يلزم ان
يكون

يكون باقيا من جهة ما هو موجود والعدم أمر طارئ عليه فما الحاجة ليت شعري هل تبقى الموجودات ببقاء وهذا كله تشبيه بالفساد الذي يكون في العقل والخلاص من هذه الفرقة فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج الى المعاندة (قال) أبو حامد الفرقة الرابعة الى قوله صورها (قلت) أما من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجواهر شرطا في وجودها اذ كان لا يمكن ان توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض شرطا في وجود الجواهر يوجب ان تكون الجواهر شرطا في وجود أنفسها ومحال ان يكون الشيء شرطا في وجود نفسه وأيضا فكيف تكون شرطا وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية العدم الموجود منها ومبدأ الموجود الجزء الموجود منها قد كان يجب ان يفسد في ذلك الآن الجوهر فان ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم لما كان نهايته وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطا في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين أحرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السيال والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السيال شرطا في وجود الثابت أو كيف يكون ما هو باقيا بالنوع شرطا في بقاء ما هو باق بالشخص هذا كله هذيان وينبغي ان يعلم ان من ليس يضع هيولى للشيء الكائن انه يلزمه ان يكون الموجود بسيطا فلا يمكن فيه عدم لان البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول أبقراط لو كان الانسان من شيء واحد لما كان يألم اذا أي لما كان يفسد ويتغير وكذلك كان يلزم الا يتكون بل كان يكون موجودا لم يزل ولا يزال وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس لا معنى له (قال أبو حامد) مجيبا الفلاسفة (والجواب) ان ما ذكرتموه الى قوله اضافته الى القدرة (قلت) هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند افساد المفسد له لكن لا بان المفسد له تعلق فعله بعدم بما هو عدم وانما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل الى الوجود الذي بالقوة فيتبعه وقوع العدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل في الوجود ان يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات فهو لما سلم له في هذا القول انه يقع العدم ولا بد أثر فعل المفسد في الفاسد لزم ان يقع العدم بالذات وأولا من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم أعني أولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانيا وذلك بنقله المفعول من الوجود الذي بالفعل الى وجود آخر فيلحق عن هذا النقل العدم مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود والعدم (قال أبو حامد) فما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي تضعه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا أو معقولا ان يكون بالذات وأولا الفرق بين الفلاسفة

ويرون من يفكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا وانما ينكرون
وقوعه أولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولا وبالذات وانما
وقوع العدم عندهم تابع لما يفعله الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من قال ان العالم ينعدم الى
لا موجود أصلا (قال) أبو حامد فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من الى قوله عدم السواد
(قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون ان العدم طار وواقع عن
الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من وضع ان الشئ ينتقل الى العدم المحض بل العدم عندهم
طارئ عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد ولذلك كانت معاندة أبي حامد
هذا القول معاندة صحيحة (قال) أبو حامد وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو
طار معقول وينسب الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق
ولا بعدم شئ ما لانه ليس بقدر القادر ان يصير الموجود معدوما أولا وبالذات أي ينقلب عين الوجود
الى عين العدم وكل من لا يضع مادة فلا يتخلص من هذا الشك أعني انه يلزمه ان يتعلق فعل
الفاعل بالعدم أولا وبالذات وهذا كله بين فلا معنى للاكثار فيه ولهذا قالت الحكماء ان
المبادئ للامور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو
العدم لانه شرط في حدوث الحادث أعني ان يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد
وقع العدم (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجودا (قلت) بل يفترق
أشد الافتراق اذا وضع العدم صادرا عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع الوجود أولا
والعدم ثانيا أي وضع حادثا عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصيير الوجود الذي
بالفعل الى القوة فاما زوال الفعل الذي هو الملكة في المحل فهو صحيح ولا يمتنع الفلاسفة من هذه
الجهة أن ينعدم العالم بان ينتقل الى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا تابعا بالعرض وانما
الذي يمتنع عندهم ان ينعدم الشئ الى لا موجود أصلا لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل
يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم
الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الاقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل
ولذلك كان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت ابي حامد لا تهافت
الفلاسفة وكان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الاقاويل
(قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان
العالم صنعته وفعله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من
مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لابد وان يكون
مريدا مختارا عالما لما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده فكلام غير معروف بنفسه وحد غير
معترف به في فاعل العالم الا لو قام عليه برهان أو صح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك
انا نشاهد الاشياء الفاعلة المؤثرة صنفين صنف لا يفعل الا شيأ واحدا فقط وذلك بالذات مثل
الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات
بالطبع والصنف الثاني أشياء لها ان تفعل الشئ في وقت وتفعل ضده في وقت آخر وهي
التي مريدة ومختارة وهذه انما تفعل عن علم ورؤية والفاعل الاول سبحانه منزه عن

الوصف

الوصف باحد هذين القولين على الجهة التي وصفتهم بالكمال النافي النقص فهذا الفلاسفة يرون ان المختار والمريد هو الذي ينقصه ما يراد والله سبحانه لا ينقصه شئ يريده والمختار هو الذي يختار أحد الافضلين لنفسه والله تعالى لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذي اذا حصل المراد كفت ارادته وبالجملة فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل الطبيعي لان فعل الشئ الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في جوهر المريد ولكنه من تتمته وأيضا فان الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجهة التي بها صار الله فاعلا ليس بينا في هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم من الفاعل الا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا الحد له مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد فلزمهم اذا نفوا هذا الحد من الفاعل الاول ان ينفوا عنه الفعل هذا بين بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق واذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه انه ملبس والفلاسفة معلوم من أمرهم انهم طالبون الحق فهم غير ملبسين أصلا ولا فرق بين من يقول ان الله تعالى مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم بعلم لا يشبه علم البشر وانه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال) أبو حامد وانحقق كل واحد الى قوله وهو محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان أحدهما انه لا يعد في الاسباب الفاعلة الا من فعل بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الاسباب الفاعلة والثاني ان الجهة التي بها يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص والضياء للشمس والهوى الى أسفل للحجر وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الاخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله لظله فاعلا الا مجازا لانه غير منفصل عنه والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان البارى سبحانه منفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا الجنس ولا هو أيضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو فاعل هذه الاسباب مخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شئ من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير ضرورة داعية اليه لا من ذاته ولا لشئ من خارج بل لمكان فضله وجوده وهو ضرورة مريد مختار في أعلى مراتب المريدين المختارين اذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد وهذا هو نص كلام الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان قوما قالوا كيف أبدع الله العالم لا من شئ وفعله شيئا من لا شئ قلنا في جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته كنحو قدرته وارادته كنحو ارادته وارادته كنحو حكمته أو تكون القوة أضعف من القدرة والقدرة أضعف من الارادة والارادة أضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى أضعف من بعض فالعلة الاولى لا محالة ليس بينها وبينها فرق وقد لزمها النقص كما لزمنا وهذا

فيه جدا أو يكون كل واحد من هذه القوى فى غاية العلم متى أراد قدر ومتى قدر
قوى وكانا بغاية الحكمة وهو يوجد بفضل ما شاء كما شاء من لا شئ وانما يجب من هذا
النقص الذى فينا (وقال) كل ما فى هذا العالم فانما هو مربوط بالقوة التى فيه من الله تعالى
ولولا تلك القوة التى فى الاشياء لما ثبتت طرفة عين (قلت) الموجود المركب ضربان ضرب التركيب
فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات فى تركيبها مثل وجود المادة مع
الصورة وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد فى العقل تقدم وجودها على التركيب بل
التركيب هو علة الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركيب اجزاء العالم
التى وجودها فى التركيب فهو علة وجودها ولا بد كل من هو علة وجود شئ ما فهو فاعل له
هكذا ينبغى ان يفهم الامر على مذهب القوم ان صح عند الناظر مذهبهم (قال) أبو حامد
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل موجود الى قوله كقولنا يفعل وما فعل (قلت) حاصل هذا
الكلام جوابان أحدهما ان كل ما كان واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب
معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون الذى به وجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه
حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل واما الجواب الثانى وهو ان اسم الفاعل
كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حددنا به اسم الفاعل
لكن هذا الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يرون انه مريد وهذه القسمة غير معروفة بنفسها
أعنى ان كل موجود اما ان يكون واجب الوجود بذاته أو موجودا بغيره (قال) أبو حامد رادا على
الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب فاعلا فحق
واما احتجاجه على ذلك بان الجماد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجماد اذا نفى عنه الفعل فانما ينفى
عنه الفعل الذى يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد بعض الموجودات الحادثة
الجمادات تخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التى تقلب كل رطب ويابس نارا أخرى
مثلها وذلك بان تخرجها عن الشئ الذى هى فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة
ولا استعداد لقبول فعل النار ليست النار فاعلة فيه مثلها وهم يجوزون أن تكون النار فاعلة
وسنأتى هذه المسئلة وأيضا فلا يشك أحد ان فى أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزأ
من المتغذى وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبيرا لو توهمناه مرتفعا لهلك الحيوان كما يقول
جالينوس وبهذا التدبير نسميه حيا وبعدم هذه القوى فيه يسمى ميتا (ثم قال) فان سمى
الجماد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) اما اذا سمى فاعلا ويراد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز
كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مريد واما اذا اريد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل
حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) واما قولكم الى قوله تتضمن الارادة العلم بالضرورة (قلت) اما قولهم
ان الفاعل ينقسم الى مريد والى غير مريد فحق ويدل عليه حد الفاعل واما تشبيهه اياه بقسم
الارادة الى ما يكون بعلم وبغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد فى حده العلم فكانت
القسمة هدرا واما قسمه العلم فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العدم الى الوجود غيره من
لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء فى قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض انه استعارة (ثم قال)
واما قولكم الى قوله وهو عام عبارة الارادة قلت هذا كلام لا يشك أحد فى خطائه فان ما أخرج غيره

من

من العدم الى الوجود أى يفعل فهذا الافعال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لانه مجهول هو فاعل بالحقيقة ولكن حد الفاعل منطبق عليه وقسمة الفاعل الى ما يفعل بطبعه والى ما يفعل باختيار ليس قسمة مفهوم مشترك وانما هي قسمة مشترك ولو كان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمة صحيحة اذ الخارج من القوة الى الفعل غير منقسم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا بطلان تصور الى قوله هؤلاء الاغبياء (قلت) هذه مزلقة من يذهب الى العلم ان يأتى بمثل هذا التشبيه الباطل والعلة الكاذبة فى كون النفوس متشعبة بقسمة الفعل الى الطبع والى الارادة فان احدا لا يقول نظر بعينه وبغير عينه وهو يعتقد ان هذا قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تقديرا للنظر المحقق وتبعيدا له من ان يفهم منه النظر المجازى ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المعنى الحقيقى من اول الامر ان تقييده النظر بالعين قريبا من ان يكون هدرا واما اذا قال فعل بطبعه وفعل باختياره فلا يختلف أحد من العقلاء ان هذه قسمة للفعل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبعه مجازا والفاعل بالطبع اثبت فعلا فى المشهور من الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس لخصومهم ان يعكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر فى الموجودات فان كان الفاعل الذى فى الشاهد هكذا فمن اين ليت شعرى قيل ان رسم الفاعل الحقيقى فى الغائب هو ان يكون عن علم وارادة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل تسمية الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر فى الشئ وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقيا لا مجازا فهو جواب جدلى فلا يعتبر فى الجواب (قال أبو حامد) مجيبا لهم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلا الا مجازا (قلت) هذا الجواب هو من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط الى تغليط وأبو حامد أعظم مقاما من هذا ولكن لعل أهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظنة بانه يرى رأى الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الاول والذى قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة والنار هى آلة القتل ومن أحرقته النار من غير ان يكون لانسان فى ذلك اختيار ليس يقول أحد انه أحرقته النار مجازا فوجه التغليط فى هذا انه احتج بما يصدق مركبا على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع السفسطائيين مثل من يقول فى الزنجى انه أبيض الاسنان فانه أبيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس مريدا باطلاق لانه فاعل بعلم وعن علم وفاعل أفضل الفاعلين المتقابلين مع ان كليهما ممكن وانما يقولون انه ليس مريدا بالارادة الانسانية (قال أبو حامد) مجاوبا عن الفلاسفة فان قيل نحن نعنى الى قوله بعد ظهور المعنى (قلت) حاصله تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التى لا يتم الشئ الا به وهو جواب ردئ لانه يلزم الفلاسفة منه ان يكون الاول مبدأ على طريق الصورة للكل على جهة ما النفس مبدأ للجسد وهذا ليس يقوله أحد منهم (ثم قال أبو حامد)

حجتهم قالوا اعترضنا الى قوله عن هذا التلبيس فقط (قلت) اما هذا القول فلازم الفلاسفة
لو كانوا يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل الا بالطبع
ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل له بغير هذين النحوين وليس ما قاله كشفا عن تلبيسهم وانما
التلبيس انه ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم (قال ابو) حامد الوجه الثاني في ابطال
كون العالم الى قوله يكون فعلا لله تعالى (قلت) اما ان كان العالم قديما لذاته وموجودا لا
من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء حادثة فليس له فاعل اصلا واما ان كان
قديما بمعنى انه في حدوث دائم وانه ليس لحدوثه اول ولا منتهى فان الذي افاد الحدوث الدائم
احق باسم الاحداث من الذي افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله
سبحانه واسم الحدوث به اولى من اسم القدم وانما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث
الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى
قوله الفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة
وهو قول سفسطائي فانه اسقط منه احد ما يقتضيه التقسيم الحاصر وذلك انه قال ان فعل الفاعل
لا يخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود او بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم او ان يتعلق
بكليهما جميعا والمحال ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق
بكليهما فقد بقي انه انما تعلق بالوجود والاحداث ليس شيأ غير تعلق الفعل بالوجود اعني ان
فعل الفاعل انما هو ايجاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه
الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة
ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود
الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود
الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاده ولا الى موجد
والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فلذلك لا ينفك من هذا الشك
الا ان ينزل ان العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم ولا يزال بعد يقترن كالحال في وجود الحركة
وذلك انها دائما تحتاج الى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هي حال العالم
الاعلى مع البارى سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق المخلوقات
المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من اجله الى فاعل به يستمر
وجودها (قال) ابو حامد واما قولكم ان الموجود الى قوله بفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم
بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا القول وهو ان يكون الايجاد من الفاعل الموجد يتعلق
بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي ليس فيه نقص اصلا ولا قوة من القوى الا ان
يتوهم ان جوهر الموجود هو في كونه موجدا فان الموجد المفعول لا يكون موجدا الا بموجد
فاعل فان كان كونه موجدا من موجد امرا زائدا على جوهره لم يلزم ان يبطل الوجود اذا بطلت
هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وان لم يكن امرا زائدا بل كان جوهره في
الاضافة اعني في كونه موجدا فتح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح في العالم لان العالم
ليس موجودا في باب الاضافة وانما هو موجود في باب الجوهر والاضافة عارضة له ولعل

هذا

هذا الذى قاله ابن سينا هو صحيح فى صور الاجرام السماوية مع ما يتركب من الصور المفارقة للمواد فان الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان ههنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل ان المعلوم هو فى مادة (قال) أبو حامد مجيبا للفلاسفة (والجواب) ان الفعل الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا فى فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما الزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان ههنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل ان المعلوم هو فى مادة (قال أبو) حامد مجيبا للفلاسفة (والجواب) الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا فى فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما الزم ابن سينا لكن الفلاسفة تزعم ان من الموجودات ما فصولها الجوهرية فى الحركة كالرياح وغير ذلك وانما السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التى وجودها فى الحركة واذا كان ذلك فهى فى حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما ان الموجود الازلى أحق بالوجود من الوجود الغير الازلى كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه فى وقت ما ولولا كون العالم بهذه الصفة أعنى ان جوهره فى الحركة لم يحتج العالم بعد وجوده الى البارى تعالى كما لا يحتاج البيت الى وجود البنا بعد تمامه والفراغ منه الا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا ان يبينه فى القول المتقدم وقد قلنا نحن ان من رام منهم ذلك هو صادق على صور الاجرام السماوية وان كان هكذا فالعالم يفتقر الى حضور الفاعل له فى حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعا أعنى لكون جوهر العالم كائنا فى الحركة وكونه صورته التى بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف أعنى الهيئات والملكات المعدودة فى باب الكيف فان كل ما كانت صورته داخلة فى هذا الجنس معدودة فيه فهو اذا وجد وفرغ وجوده كان محتاجا الى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التى تنشأ للناس بين هذه الاقاويل المتضادة (قال) أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ان اعترفتم لى قوله الى الله تعالى (قلت) اما فى الحركة مع المحرك فصحيح واما فى الموجود الساكن مع الموجد له أو فيما ليس شأنه ان يسكن أو يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فغير صحيح لكن هذه القسمة انما وجدت بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح الا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبعيا أو اراديا فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا قديما ومنعوا عليه الفعل فى وجوده القديم ثم اجازوه عليه حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله

عند الفلاسفة هوس وتخليط (قال) أبو حامد مجيبا للفلاسفة في القول بالقدم قلنا الأفعال
الى قوله من حيث أنه حادث (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم الى قوله وقد
طورهنا (قلت) هذا القول يصرح فيه ان الفلاسفة قد سلموا له انهم انما يعنون بان الله فاعل بانه
علة له فقط وان العلة مع المعلول وهذا انصراف منهم عن قولهم الاول لان المعلول انما يلزم عن
العلة التي هي له علة على طريق الصورة أو على طريق الغاية واما المعلول فليس يلزم عن العلة
التي هي علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي
علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول فكان أبو حامد كالوكيل الذي يقر على
موكله بما لم يأذن له فيه بل الفلاسفة ترى ان العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال أي لم يزل
مخرجا له من العدم الى الوجود ولا يزال مخرجا وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت بين آل
ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك
في أنه يضع للعالم فاعلا صانعا واما ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم تشكك عليه أصحاب
أفلاطون بمثل هذا الشك وقالوا انه لا يرى ان للعالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطو ان
يجيبوا فيه باجوبة تقتضي ان ارسطو يرى ان للعالم صانعا وفاعلا وهذا يبين على الحقيقة في
موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام السماوية بها يتقوم وجودها فمعطي
الحركة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة
فمعطي الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا تبين عندهم انه معطي الوحدانية التي
بها صار العالم واحدا ومعطي الوحدانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطي وجود
الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذه هي حال المبدء الاول
سبحانه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه
لا أول له ولا آخر ولذلك ليس يعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم باشياء قديمة لكونها
حركة وهذا هو الذي لما تفهمه الاشعرية عسر عليهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم
ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في
استحالة كون العالم فعلا لله تعالى الى قوله بموجب أصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل
والتزم فيعسر الجواب عنه لكنه شيء لم يقل به الا المتأخرون من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيبا عن
الفلاسفة فان قيل العالم بجملته الى قوله كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام ان الاول
اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف فعل الفاعل و يكثر اما من قبل
المواد ولا مواد عنده أو من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق الا ان يكون من قبل المتوسط بان يصدر
عنه أولا واحد وعن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فتوجد الكثرة (ثم قال) رادا
عليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا واحد (قلت) هذا لازم لهم اذا وضعوا الفاعل
الاول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد أعني ان تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا
انما يلزم من جعل هذا الطلب عاما في جميع الموجودات واما من قسم الموجود المفارق
والموجود الهيولاني المحسوس فانه جعل المبادي التي يرتقي اليها الموجود المحسوس
غير المبادي التي يرتقي اليها الموجود المعقول فجعل مبادي الموجودات المحسوسة المادة
والصورة

والصورة وجعل بعضها لبعض فاعلات الى أن ترتقي الى الجرم السماوي وجعل الجواهر المعقولة ترتقي الى مبدء أول وهو بأسره وعلى جهة تشبيه الصورة وعلى جهة الغاية وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فهذه المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية اعني قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدء الاول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنون انه الفحص البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على ان المبدأ واحد للجميع وان الواحد يجب ان لا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذان الاصلان طلبوا من اين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأي الاقدم من هذا وهو ان المبادي الاول اثنان احدهما الخير والآخر الشر وذلك انه لا يمكن عندهم ان تكون مبادي الاضداد واحدة ورأوا أن المضادة العامة التي تعم جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب ان تكون المبادي اثنين فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا ان العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود ان الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التي يضعها مدبروا المدن الفاضلون فانها شرور وضعت من اجل الخيرات لا في القصد الاول وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن ان توجد الا أن يشوبها شيء كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية فكان الحكمة اقتضت عندهم ان يوجد الخير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرر بآخره عندهم ان المبدأ الاول يجب أن يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد جاوبوا فيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى وهو انكساغورس وبعضهم زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم ان الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا افلاطون وهو أقنعها لان السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهو من اين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فمن اعترف بهذه المقدمة فالشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة في الواحد لازم له أعني فمن اعترف ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو ان الواحد الاول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغايرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان انما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة بهاتين الجهتين بامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان هذه بعضها أسباب لبعض وترتقي كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو أول في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة هذه المبادي وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة أو الاجرام السماوية فلم يلزمهم شيء من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة أولا من

المحركة لها الذين ليس هم فى مادة أصلا وصورها أعنى الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبعضها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسائط التى فى المادة الاولى الغير كائنة ولا فاسدة أو صور الاجسام المركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب فى هذه هو من قبل الاجرام السماوية ومن هذا هو اعتبارهم فى النظام الذى ههنا وأما الاشياء التى حركتهم أعنى الفلاسفة الى هذا الاعتقاد فليس يمكن ان نبينها ههنا اذ كان بنوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين فى صنائع كثيرة وطبائع كثيرة بعضها مرتب على بعض ولما قلد فيه من أهل الاسلام كأبى نصر وابن سينا سلموا لخصومهم ان الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الامر ان لا يجعلوا الاول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركبا من كونه يعقل الاول ويعقل ذاته وهذا خطأ على أصولهم لان العاقل والمعقول هو شئ واحد فى العقل الانسانى فضلا عن العقول المفارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو فان الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الاول الا باشتراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذى فى الغائب فاعل مطلق والذى فى الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدل ارسطاطاليس على ان الفاعل للمعقولات الانسانية عقل برئ عن المادة أعنى من كونه يعقل كل شئ وكذلك استدل على العقل المنفعل انه لا كائن ولا فاسد من قبل انه يعقل كل شئ (والجواب) فى هذا على مذهب الحكيم ان الاشياء التى لا يصح وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود واذا كان كل مرتبط انما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذى به يرتبط انما يلزم عن واحد هو معنى قائم بذاته فواجب ان يكون ههنا واحد فرد قائم بذاته وواجب ان يكون هذا الواحد انما يعطى معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة فى موجود موجود وجود ذلك الموجود وترتقى كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة التى فى موجود موجود من الاشياء الحارة عن الحار الذى هو النار وترتقى اليها وبهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ولتعسر هذا المعنى لم يكشفه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فبين ان ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها فاذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب ان توجد الكثرة أو تصدر أو كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال ان الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء فعليك ان تتبين قولهم هذا

هل

هل هو رأي لهم أم لا الذي في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا والآخرين وأما مذهب القوم في العلم الالهي حتى صار ظنيا (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا عرف مذهبنا الى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كله عرض على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادى للاجرام السماوية والاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لامرها اياها بالحركة والفهم عنها وانها انما خلقت من أجل الحركة وذلك انه لما صح ان المبادى التي تحرك الاجرام السماوية هي مفارقة للمواد وانها ليست باجسام لم يبق وجه به تحرك الاجسام ما هذا شأنه الا من جهة ان المحرك آمر بالحركة ولذلك لزم عندهم ان تكون الاجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحركة لها على جهة الآمر لها ولما تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم الا ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب ان يكون جوهرها علما او عقلا أو كيف شئت ان تسميها وصح عندهم ان هذه المبادى مفارقة للمواد من قبل انها التي افادت الاجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسما ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استفاد البقاء من قبل المفارقات وصح عندهم ان هذه المبادى المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود فقالوا انها مسطورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده وما يظهر أيضا من كون جميع الافلاك تتحرك الحركة اليومية مع انها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما صح عندهم ان الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الاول وهو الله سبحانه وتعالى وانه أمر سائر المبادى ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات وان بهذا الامر قامت السموات والارض كما ان بأمر الملك الاول في المدينة قامت جميع الاوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الامور المدنية الى جميع من فيها من اصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل سماء أمرها وهذا التكليف والطاعة هي الاصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الانسان لكونه حيوانا ناطقا واما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادى بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وانما الذي عندهم ان لها من المبدأ الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما منا الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الاول وانه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت آمرا له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر ولا وجود للمأمورين الا في قبول الامر وطاعة الآمر ولا وجود لمن دون المأمورين الا بالمأمورين لوجب ان يكون الآمر الاول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه اعطى كل شيء وجوده في انه مأمور ولا وجود له الا من قبل الآمر الاول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن ان يفهم به مذهب هؤلاء القوم

من غير ان يخرق ذلك الشريعة التي تخرق من يرى من مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ههنا وهـذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم فمن أمكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون أو ضده وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هـذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن الانسان ان يقف على هـذه المعاني من أقاويل عرض فيها انها كانت مشهورة مع انها معقولة وذلك ان ما شأنه هـذا الشأن من التعاليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع واحد المقدمات التي تظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ما ههنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عالمة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد منها أفعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك بحركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واضاف الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو ان السموات أجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ما ههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانها لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة ولو لم يكن ههنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى التكون على نظام في كون الاسطقسات بعضها عن بعض على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بعدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر كون الاسطقس المائي وكثر في جهة الجنوب تولد الاسطقس الهوائي وقل تولد الاسطقس المائي وفي الصيف بالعكس أعني اذا صارت الشمس قرب سمت رؤسنا وهـذه الافعال التي تأتي للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها دائما من وجود موجود من المكان الواحد بعينه تأتي للقمر ولجميع الكواكب فان لكلها افلاكا مائلة وهي تفعل فصولا أربعة في حركاتها الدورية واعظم من هـذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالانسان لتسخير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه وسخر لكم الليل والنهار فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هـذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة ويزيده اقناعا في ذلك اذ يرى ان كثيرا من الاجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الاجساد التي ههنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر اجرامها وخسة اقدارها وقصر اعمارها واظلام اجسادها وان الجود الالهي افاض عليها الحيوة والادراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية أحرى ان تكون حية مدركة من هـذه الاجسام لعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها كما قال سبحانه لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر

تدبيرها الاجسام الحسية التي ههنا نعلم على القطع انها احية فان الحى لا يدبر الا حي اكمل حياة
منه فاذا تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى أصل
ثالث وهو انها مع عنايتها بما ههنا هي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مأمورة بهذه الحركات
ومسخرة لما دونها من الحيوان والنبات والجمادات وان الآمر لها غيرها وهو غير جسم
ضرورة لانه لو كان جسما لكان واحدا منها وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا من
الموجودات وخادم له الذي يحتاج الى خدمته في وجوده وانه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت
بما ههنا على الدوام والاتصال لانها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل فاذا انما
تحرك من قبل الامر والتكليف الكريم المتوجه اليها بحفظ ما ههنا واقامة وجوده والآمر
هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى أتينا طائعين ومثال هذا في الاستدلال لو ان
انسانا رأى جماعة عظيمة من الناس ذوي خطر وفضل مكبين على أفعال محدودة لا يخلون بها
طرفة عين مع ان تلك الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لأيقن على
القطع انهم مكلفون ومأمورون بتلك الافعال وان لهم اميرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة
الدائمة المتتابعة بغيرهم المستمرة وهو أعلى قدرا منهم وأرفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا
المعنى هو الذي أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت
السموات والارض واذا اعتبر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة
له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات اجسام تخدم جسمه الكلي كأنها خدمة يعتنون
بخادم واحد علم أيضا على القطع ان لجماعة كل كوكب آمرا خاصا بهم رقيبا عليهم من
قبل الآمر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ان يكون منها جماعة كل واحد منها تحت
آمر واحد وتلك الآمرون وهم المسمون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش
كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية التي ادرك القدماء من هذه الحركات وهي نيف على
الاربعين ترجع كلها الى سبع آمرين وترجع السبع اوالثمانية على اختلاف بين القدماء
في عدد الحركات الى الآمر الاول سبحانه وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم
كيف مبدؤ خلقة هذه الاجسام اعني السماوية أو لم يعلم كيف ارتباط وجود سائر الآمرين
بالآمر الاول أو لم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها أعني قديمة من غير علة ولا
موجد لجاز عليها الا تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير والا تطيعه وكذلك حال الآمرين مع الآمر
الاول واذا لم يجز ذلك عليها فههنا لا شك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك
أكثر من انها له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع عبيده بل
في نفس وجودها فانه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقومت
بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الى آتي الرحمن عبدا وهذا
ذلك هو الملكوت السموات والارض الذي اطلع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى
وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وأنت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه
يجب ان لا تكون خلقة هذه الاجسام ومبدؤ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان
العقل الانساني يقصر عن ادراك كيفية ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود فمن رام ان يشبه

الموجودين أحدهما بالآخر وان الفاعل لها فاعل بأنه هو الذي وجد بالمتعلقات هي الامور شديدة التعلق بنظام الراكب مما يولده ذاهوا واحصى ما يشهده ذهب اليه في الاجرام السماوية وفي اثبات الخالق لها انه ليس بجسم واثبات ما دونه من الموجودات التي ليست باجسام وحدها هي النفس ولما اثبات وجوده من كونه محدثة على نحو حدوث الاجسام التي شاهدها كرام المتكلمون فمستبعد والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم الى ما قصدوا ابيانه وسنبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق اثبات وجود الله تعالى وقد تقرر هذا فارجع الى ذكر شئ شئ مما يقوله ابو حامد في مناقضة ما حكاه من الفلاسفة وتعرف مرتبته في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب (قال ابو حامد) راداعلى الفلاسفة ولنا مادكرتموه تحكمات الى قوله ظلمات الظنون (قلت) لا يبعد ان يعرض مثل هذا الجهال مع العلماء والجمهور مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصناع اذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتصنعوا الاعمال العجيبة منها هزأ بهم الجمهور وظنوا انهم مدعمون وهم في الحقيقة الذين يتنزلون منزلة المبرمين من العقلاء والجهال من العلماء وامثال هذه الاقاويل لا ينبغي ان يتلقى بها اراء العلماء واهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركتهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل التي يروم بها ابطالها (قال ابو حامد) فقد ادخل هذا كله في قولهم واجب الوجود وممكن الوجود الاعتراض على مثله لا ينحصر ولكنا نورد الى قوله غير الوجود الممكن (قلت) اما قوله ان قولنا في الشئ انه ممكن الوجود لا يخلو اما ان يكون غير الوجود أو غيره أي معنى زائدا على الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلا معنى لقولهم ان ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان غيره لزم كذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يضعون فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسما ثالثا وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائدا على الوجود خارج النفس وانما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكأنها راجعة الى نفي العلة أعني ان يكون وجوده معلولا عن غيره فكأنه ما أثبت لغيره سلب عنه بمنزلة قولنا في الوجود انه واحد وذلك ان الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائدا على ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود ابيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا ممكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضي ان لا يكون وجوده واجبا لا بعلة فهو يدل على ذات اذا سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أي معلولا باعتبار صفة وجوب الوجود فكأنه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لعلة والذي هو واجب لعلة ليس واجبا بنفسه فلا يشك احد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أي قاسمة للذات ولا زائدة على الذات وانما هي أحوال سلبية أو اضافية مثل قولنا في الشئ انه موجود

فانه

فانها ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس كقولنا في الشئ انه شخص وبسبب هذا
غلط ابن سينا فظن ان الواحد معنى زائد على الذات وكذلك الوجود في الشئ في قولنا ان
الشئ موجود وستأتى هذه المسئلة واول من استنبط هذه الغلطة هو ابن سينا في قوله ممكن
الوجود من ذاته واجب من غيره لانه ان الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال ابو حامد)
الاعتراض الثانى هو ان نقول عقله الى قوله لا يعقل غيره (قلت) الصحيح ان ما يعقل
من مبدئه هو عين ذاته وانه في طبيعة المضاف وبذلك تقصر عن مرتبة الاول والاول في طبيعة
الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا امرا مضافا وهو كونه مبدأ
لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه اشرف واتم من جميعها على
ما سنقوله بعد ولذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونها به (قال ابو حامد) فان
زعموا ان عقله الى قوله فيكون راجعا الى ذاته (قلت) هذا كلام مختل بان كونه مبدأ على النحو
من الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الاشرف بالاخس فان المعقول هو كمال
العاقل عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانسانى (قال ابو حامد) فنقول والمعلول علة الى
قوله فليصدر منه اختلافات (قلت) ما حكاه هنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون
المبدأ الاول هو كلام فاسد غير جار على اصولهم فانه لا كثرة في تلك العقول اصلا عندهم
وليست تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة وانما تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق
بين عقل الاول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم ان العقل الاول يعقل من ذاته معنى موجودا
بذاته لا معنى ما مضافا الى علة وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافا الى علتها فتدخلها
الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم ان تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة اذ كانت
ليست في مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدأ الاول ولا واحد منها يوجد بسيطا بالمعنى الذي
به الاول بسيط لان الاول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف واما قوله ثم ان كان
عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل
الى ذاته فلا كثرة اذ لو ان كانت هذه كثرة فهى موجودة في الاول فانه ليس يلزم من كون
العقل والمعقول في العقول المفارقة معنى واحدا بعينه ان تكون كلها تستوى في البساطة فانهم
يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالاقل والازيد وهو لا يوجد بالحقيقة الا في العقل
الاول والسبب في ذلك ان العقل الاول ذاته قائمة بنفسها وتلك العقول تعقل من ذواتها انها
قائمة به فلو كان العقل والمعقول في واحد واحد منها من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الاول
لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات بغيرها أو لكان العقل لا يطابق
طبيعة الشئ المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب هو جدلى
وانما يمكن ان نتكلم في هذا كلاما برهانيا مع قصور نظر الانسان في هذه المعاني اذا تقدم
الانسان فعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي
النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادى الراى وبالمعارف
العامة التي ليست بخاصة ولا مناسبة واذا تكلم الانسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة
العقل كان كلامه فيها أشبه شئ بالهذى ولذلك صارت الاشعرية اذا حكت آراء الفلاسفة

اتت في غاية الشناعة والبعد من النظر الاول للانسان في الموجودات (قال ابو حامد) ولنترك
دعوى الى قوله من الكثرة (قلت) يريد انهم اذا وضعوا ان الاول يعقل ذاته ويعقل من
ذاته انه علة لغيره فلهم ان يلزموا انه ليس واحدا من كل جهة اذ كان لم يتبين بعد انه
يجب ان يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين ويتأولون
انه مذهب ارسطاطاليس (قال ابو حامد) فان قيل الاول لا يعقل الى قوله لتعجب منه (قلت)
انه ينبغي للذي يريد ان يخوض في هذه الاشياء ان يعلم أن كثيرا من الامور التي تبينت
في العلوم النظرية اذا عرضت على بادئ الرأى الى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالاضافة
اليهم شبيها بما يدركه النائم في نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس تلفى لها مقدمات من نوع
المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يستعون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل الى أن يقع
بها لاحد اتباع وانما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك
انه لو قيل للجمهور وبمن هو ارفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم
هي نحو من مائة وستين ضعفا من الارض لقالوا هذا من المستحيل ولكان من يتخيل ذلك
عندهم كالنائم ولعسر علينا اقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب في
زمان يسير بل لا سبيل أن يحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان واذا
كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية وبالجملة في الامور التعليمية فاحرى ان يكون
ذلك موجودا في العلوم الالهية أعنى ما اذا صرح به للجمهور كان شنيعا وقبيحا في بادئ الرأى
وشبيها بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبلها
الاقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأى اعني عقل الجمهور فانه يشبه ان يكون ما يظهره
بآخره العقل هو عنده في قبيل المستحيل في أول أمره وليس يعرض هذا في الامور العلمية بل وفي
العملية ولذلك لو قدرنا أن صناعة من الصنائع قد دثرت ثم توهم وجودها لكان في بادئ الرأى
من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس ان هذه الصنائع هي من مدارك ليست بانسانية
فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم ابن حزم ان أقوى الادلة على
وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا هكذا فينبغي لمن آثر طلب الحق اذا وجد
قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة الا يعتقد ان ذلك القول باطل وان
يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعى له انه توقف منها عليه ويستعمل في تعلم ذلك من طول
الزمان والترتيب ما يقتضيه طبع ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية
فهذا المعنى في العلوم الالهية احرى ان يكون موجودا لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادى
الرأى واذا كان هذا هكذا فينبغي ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية
مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك لجأ
أكثر الناظرين في هذا العلم الى أن هذا كله من باب التكييف في الجوهر الذي لا يكيفه
العقل لانه لو كيفه لكان العقل الازلى والكائن الفاسد واحدا واذا كان هذا هكذا فالله
أخذ الحق ممن تكلم في هذه الاشياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم ولذلك يظن ان
الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم ولذلك يقول أبو حامد ان علومهم الالهية هي ظنية

ولكن

ولكن على كل حال فنحن نروم أن نبين من أمور مجردة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نكن نستخير ذلك الا ان هذا الرجل أوقع هذا الخيال فى هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فالله سائله وحسيبه واما نحن فانا نبين الامور التى حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء فى المبدء الاول وسائر الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة فى ذلك ونبين أيضا الطرق التى حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد فى المبدء الاول وفى سائر الموجودات والشكوك الداخلة عليهم فى ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر فى علوم الفريقين ويعمل فى هذا كله على ما وفقه الله اليه (فنقول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك أنهم وجدوا الاشياء المحسوسة التى دون الفلك ضربين متنفسة وغير متنفسة ووجدوا جميع هذا المتكون المتكون عن شىء ما متكونا بشىء سموه صورة وهو المعنى الذى به صار موجودا بعد ان كان معدوما ومن شىء سموه مادة وهو الذى منه تكون وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا انما يتكون بشىء سموه صورة ومن موجود غيره فسموا هذا مادة ووجدوه أيضا يتكون عن شىء سموه فاعلا ومن أجل شىء سموه أيضا غاية فانتهت الى أسبابا أربعة ووجدوا الشىء الذى يتكون به المتكون أعنى صورة المتكون والشىء الذى منه يتكون وهو الفاعل القريب له واحدا اما بالنوع واما بالجنس أما بالنوع فمثل ان الانسان يلد انسانا والفرس فرسا وأما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تمر عندهم الى غير نهاية ادخلوا سببا فاعلا أول باقيا فمنهم من قال هذا السبب الذى بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدأ مفارقا مع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلا دونه واكتفوا به فى تكون الاجرام السماوية ومبادى الاجرام السماوية لانه وجب عندهم أيضا ان يجعلوا لها أيضا سببا فاعلا وأما ما دون الاجرام البسيطة من الامور المتكونة بعضها بعضا المتنفسة فوجب ان يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التى تظهر فى الموجودات وهو الذى يسميه جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة مبدأ مفارقا فبعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوى وبعض جعله الاول وسمى جالينوس هذه القوة الخالق وشك هل هى الاله أو غيره هذا فى الحيوان والنبات المتناسل وأما فى غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ أكثر فهذا مقدار ما انتهى اليه فحصهم عن الموجودات التى دون السماء وفحصوا أيضا عن السماوات بعد ما اتفقوا انها مبادى الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هى مبادى الاجرام المحسوسة المتغيرة التى ههنا ومبادى الانواع اما مفردة واما مع مبدء مفارق ولما فحصوا عن الاجرام السماوية ظهر لهم انها غير متكونة بالمعنى الذى به هذه الاشياء كائنة فاسدة أعنى ما دون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون بما هو متكون يظهر من أمره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم تكونه الا من

شيء هو جزؤه وذلك ان المتكون منها انما يتكون من شيء عن شيء وفي شيء وفي مكان وزمان واذا انزلوا
الاجرام السماوية شرطا في تكونها من قبل انها اسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية
متكونة مثل هذا التكون لكانت ههنا اجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي
جزءا من عالم آخر ويكون ههنا أجسام سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت أيضا تلك متكونة لزم
ان يكون قبلها أجسام سماوية أخر ويمر ذلك الى غير نهاية فلما تقرر عندهم بهذا النحو من
النظر وانحاء كثيرة هذا الامر وهو ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به
هذه متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا ظهر لهم ان
هذه أيضا أعني الاجسام السماوية لها مبادي تحركها وعنها ولما فحصوا عن مبادي هذه
ظهر لهم انه يجب ان تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليست باجسام ولا قوى في أجسام
أما كون مبادئها ليست باجسام فلانها مبادي أول للاجسام المحيطة بالعالم وأما كونها ليست
قوى في أجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادي المركبة ههنا للحيوان
لان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذ كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه
الصفة فهو كائن فاسد أعني مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط في وجود الصورة وأيضا
لو كانت مبادئها على نحو مبادي هذه لكانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى
اجرام أخر أقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادي بهذه الصفة أعني ليست أجساما ولا قوى في
أجسام وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني ان للصور وجودين وجود معقول اذا تجردت من
الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك الحجر له صورة جمادية وهي في الهيولى
خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم أن
تكون هذه الموجودات المفارقات باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره
فما هو مفارق باطلاق أحرى ان يكون عقلا وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه
العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذ كان العقل
ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل هذا ان
للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود
المعقول هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا لمكان هذا ان الاجرام السماوية
عاقلة لهذه المبادي وان تدبيرها لما ههنا من الموجودات انما هو من قبل انها ذوات نفوس ولما
قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني رأوا ان هذه العقول أشرف من العقل
الانساني وان كانت تشترك مع العقل الانساني في ان معقولاتها هي صور الموجودات ونظامها
كما ان العقل الانساني انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما
ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء
الموجود بصورته واما تلك فمعقولاتها هي العلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب
في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة واما الترتيب
الذي في العقل الانساني فينا فانما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك
كان ناقصا جدا لان كثيرا من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا

فاذا

فاذا كان ذلك كذلك فللصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود اخسها وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني أشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لها أيضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في انفسها ولما نظروا ايضا الى الجرم السماوي وراوا في الحقيقة جميعها واحدا شبيها بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي نقلة بجميع جسده وهذه الحركة هي الحركة اليومية وراوا ان سائر الاجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة باعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم باسره انها ترجع لمبدء واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم مصنوعا واحدا فانها ترجع الى صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا لمكان هذا ان تلك المبادي المفارقة ترجع الى مبدء واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدء والنظام والترتيب الذي فيه هو افضل الوجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظامات والترتيبات الذي يصادونه وان العقول تتفاضل في ذلك بحسب مناسبتها في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بتعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بافضل وجود وافضل ترتيب وافضل نظام وما دونه بجوهره انما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضلها انما هو في تفاضلها في هذا المعنى ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الاقل شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين فمن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل ما دونه لانه معلول ولو عقله لعاد المعلول علة واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل اعني بتخليقها ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بجملته فعلى هذا ينبغي ان تفهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا تؤملت فليست باقل اقناعا من الاشياء التي حركت المتكلمين من اهل الملة اعني المعتزلة أولا والاشعرية ثانيا الى ان اعتقدوا في المبدء الاول ما اعتقدوه أعني أنهم اعتقدوا ان ههنا ذاتا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة الا ان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة لها بعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلل التي ههنا وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به انه تلحقه شناعات وذلك ان ما هذا صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس لان النفس هي ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا وسنذكر الشكوك التي تلزم

هـذا الوضع واظهرها ادل القول بالصفات أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خـلاف ما تضعه الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعوا مع هذا فى جميع الموجودات افعالا جائزة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم فى العقل ضرورة وهم مع هذا يرون فى المصنوعات التى شبهوا بها المطبوعات نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذى أقنعوا به فى الكل مثل هـذا المبدء هو أنهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل فبما هو فعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حى عالم وان طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضى هذا وأقنعوا فى هذا بان قالوا ما سوى الحى فهو جماد وميت والميت لا يصـدر عنه فعل فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل فجحدوا الافعال الصادرة عن الامور الطبيعية ونفوا مع ذلك أن يكون للاشياء الحية التى فى الشاهد أفعال وقالوا ان هذه الافعال تظهر مقترنة بالحى الذى فى الشاهد أفعـالا وانما فاعلها الحى الذى فى الغائب فلزمهم ان لا يكون فى الشاهد حى ولان الحياة انما تثبت للشاهد من افعاله وايضا فليت شعرى من اين حصل لهم هذا الحكم على الغـائب والطريق التى سلكوها فى اثبات هذا الصانع هو ان وضعوا ان المحدث له محدث وان هذا لا مر الى غير نهاية فيستمر الامر ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا ان القديم ليس هو جسما فلذلك يحتاج ان يضاف الى هـذا ان كل جسم ليس قديما فلحقهم شكوك كثيرة وليس يكفى فى ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن أن يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شئ من الاعراض التى استدلوا منها على ان السموات محدثة لا من الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركبا قديمـا ولمـا وضعوا ان الجسم السمـاوى يكون وضعوه على غـير الصفة التى تفهم من الكون فى الشـاهـد وهو ان يكون من شئ وفى زمان ومكان وفى صـفة من الصفـات لا فى كليتـه لانه ليس فى الشاهد جسم يتكون من لا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل فى الشاهد وذلك ان الفاعـل الذى فى الشـاهد انمـا فعله ان يغير الموجود من صـفة الى صفة لا ان يغير العدم الى الوجود بل يحوله اعنى الموجود الى الصورة والصـفة المخصـصة التى ينتقل بها ذلك الشئ من موجود ما الى موجود ما مخالف له بالجوهر والحد والاسم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنـا الانسـان من سـلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الوجود باطلاق لا يتكون ولا يفسد فلذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا ان يبينوا انهـا أول المحدثات وهو ظاهر ما فى الكتاب العـزيز فى غير ما آية مثل قوله تعالى أو لم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الآية وقوله سبحانه وكان عرشه على المـاء وقوله تعالى ثم استوى الى السمـاء وهى دخان الآية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان اعتقـدوا ان له مادة أو يفعله بجملته ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون فى الجوهـر الذى لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفـاعل انمـا يغير العدم الى الوجود عند الكون أعنى كون الجـوهر الغير المنقسم الذى هو عندهم اسطقس للاجسام او يغير الوجود الى العدم عنـد الفساد أعنى عند فساد الجزء الذى لا يتجزأ وبـين انه لا ينقلب الضد الى ضـده فانه

لا

لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا أو الحار باردا او البارد حارا ولذلك قالت المعتزلة ان العدم ذات ما الا انهم جعلوا هذه الذات متعرية من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي طولوا من قبلها انه يلزم عنها انه لا يكون شئ من شئ هي أقاويل غير صحيحة وأقنعها انهم قالوا لو كان شئ عن شئ لمر الامر الى غير نهاية (والجواب) ان هذا انما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه يوجب ما لا نهاية له بالفعل وان كان دورا فليس يمتنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار هواء الى غير نهاية والموضوع أزلي فان معتمدهم في حدوث الكل هو ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يطردوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث من شئ لا من لا شئ وهم يضعون ان الكل حادث من لا شئ وأيضا فان هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة القائلة ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة الا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه واما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم ان يكون الموضوع لها حادثا ولهذا ما شعر بهذا المتكلمون من الاشعرية اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو انه لا يمكن ان توجد حوادث لا نهاية لها أي لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كثيرا من الشناعة التي تلزم الفلاسفة ووضعهم أيضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الاول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط وذلك ان هذا الوضع يخالف ما يحس من فعل الاشياء بعضها في بعض واقوى ما أقنعوا به في هذا المعنى ان الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وهو انما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل لان المعدوم لا يفعل شيأ والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة الى فاعل غير مفعول أصلا لا ان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وأيضا فان الذي يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نتيجتهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة وارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضرورة محتاج الى مركب اذ ليس يمكن ان يوجد شئ مركب من ذاته كما انه ليس يمكن ان يوجد متكون من ذاته لان التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيأ غير تركيب المتكون والمكون ليس شيأ غير المركب وبالجملة فكما ان لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود المركب ولا يمكن ان يكون الشئ هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشئ علة نفسه ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدء الاول راجعة الى الذات

لا زائدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل قولنا الشيء موجود او واحد او ازلي او غير ذلك أقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدء الاول هو قريب من مذهب المعتزلة فقد ذكرنا الامور التي حركت الفريقين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدء الاول والشناعات التي تلزم الفريقين اما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاها أبو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد اشرنا نحن في هذا الكلام الى اعيانها ولنرجع الى تمييز مرتبة قول قول من الاقاويل التي يثبتها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقناع ومقدار ما يفيده من التصديق على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة الى تلك الاعتقادات في مبادي الكل لان منها يأتي جوابهم لخصومهم فيما الزمونهم من الشناعات وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجتهم في ذلك وينابوا عنهم اذ لهم ان يحتجوا بها ومن العدل كما يقول الحكيم ان يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه أعني ان يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه (فنقول) اما ما شنعوا به من ان المبدأ الاول اذا كان لا يعقل الا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق فانما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيأ هو غير الموجودات باطلاق وانما المعنى هو ان الذي يعقله من ذاته هو الموجودات باشرف وجود وانه العقل الذي هو علة للموجودات لانه يعقل الموجودات من جهة انها علة لعقله لا كالحال في العقل منا فمعنى قولهم انه لا يعقل ما دونه من الموجودات أي انه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها موجود سواه سبحانه لانه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو لشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه هي الصفة المختصة به تعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين الى ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي اثبتوها له تعالى ولذلك لا يجوز في علمه ان يوصف بانه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد وسنبين هذا أكثر عند التكلم هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة وسنبين انها مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضروريين احدهما ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه للزم ان يكون عقله كائنا فاسدا وان يستكمل الاشرف بالاخس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء ونظامها لكان ههنا عقل آخر ليس هو ادراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون ما تعقله ذاته هي الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي صارت به موجودة والشاهد على ان الموجود الواحد بعينه تكون له مراتب في الوجود هو ما يظهر من امر اللون فان اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض وذلك ان أخس مراتبه هو وجوده في الهيولى وله وجود اشرف من هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود هو وجود اللون مدرك لذاته والذي له في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته وقد تبين ايضا في علم النفس ان للون وجودا ايضا في القوة الخيالية وانه اشرف من

وجوده

وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين ان له في القوة الذاكرة وجودا أشرف من وجوده في القوة الخيالية وان له في العقل وجودا أشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد ان له في ذات المبدء الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذى لا يمكن ان يوجد وجود أشرف منه واما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادى المفارقة عنه وفي عدد ما يفيض عن مبدء مبدء من تلك المبادى فشئ لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا يلفى التحديد الذى ذكره في كتب القدماء واما كون جميع المبادى المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدء الاول وان بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم باسره واحدا وبها ارتبطت جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحدا موجودا بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول فامر اجمعوا عليه لان السماء عندهم باسرها هى بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التى بجميعها هى كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التى لاجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لاعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدء الاول ولولا ذلك لافترقت اجزاؤه ولم تبق طرفة عين فان كان واجبا ان يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع اجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والاجسام واحدة حتى قيل في الاجسام الموجودة فيه انها جسم واحد وقيل في القوى الموجودة فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة اجزاء الموجودات من العالم كنسبة اجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد فباضطرار ان يكون حالها في اجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال أعنى ان فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهى سارية في الكل سريانا واحدا ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله خالق كل شئ وممسكه وحافظه كما قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في اشياء كثيرة ان يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان المبدأ الواحد انما فاض عنه أولا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا انما يظن به انه لازم اذا شبه الفاعل الذى في غير هيولى بالفاعل الذى في هيولى ولذلك ان قيل اسم الفاعل على الذى في غير هيولى والذى في هيولى باشتراك الاسم تبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وأيضا فان وجود سائر المبادى المفارقة انما هو فيما يتصور منه شئ واحد وليس يمتنع ان يكون وهو يتصور شيأ واحدا بعينه يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة كما انه ليس ممتنعا في الكثرة ان تتصور تصورا واحدا فانا نجد الاجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصورهى وفلك الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه فانها تحرك باجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة ونجدها أيضا حركات تخصها مختلفة فوجب ان تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة ومتحدين من جهة وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الاول فانه كما انه لو توهم متوهم ان العضو المشترك لاعضاء الحيوان

او القوة المشتركة فقد ارتفع لارتفعت جميع اعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر في
الفلك في اجزائه وقواه المحركة وبالجملة في مبادي العالم واجزائه مع المبدإ الاول وبعضها
مع بعض والعالم اشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك انه كما ان المدينة تتقوم برئيس
واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الاول كذلك الامر عندهم في العالم وذلك انه كما ان
سائر الرياسات التي في المدينة انما ارتبطت بالرئيس الاول من جهة ان الرئيس الاول
هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرياسات على الغايات التي من اجلها كانت تلك
الرياسات وعلى ترتيب الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر في الرياسة الاولى التي
في العالم مع سائر الرياسات وتبين عندهم ان الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة
هو الذي يعطي الوجود لان الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي
يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطي الصورة والذي يعطي الصورة هو الفاعل
فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان المبدأ الاول هو مبدأ
لجميع هذه المبادي فانه فاعل وصورة وغاية واما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو
الذي يعطيها الوحدانية وكانت الوحدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي ترتبطها
تلك الوحدانية صار مبدأ لهذه كلها على انه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات
تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من اجلها خلقت وذلك
بين اما لجميع الموجودات فبالطبع واما للانسان فبالارادة ولذلك كان مكلفا من بين سائر
الموجودات ومؤتمنا من بينها وهو معنى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال وانما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الرياسات التي في العالم وان كانت كلها
صادرة عن المبدإ الاول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند
السلوك والترقي من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها
من اجل حركات بعض فنسبوها الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول باطلاق فلاح لهم
نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكا واحدا والوقوف على الترتيب
الذي ادركه النظار في الموجودات عند الترقي الى معرفة الاول عسير والذي تدركه العقول
الانسانية منه انما هو مجمل لكن الذي حرك القوم ان اعتقدوا انها مرتبة عن المبدإ الاول
بحسب ترتيب افلاكها في الموضع هو انهم رأوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من امره انه اشرف
مما تحته وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكي عنهم من الترتيب
بحسب المكان ولقائل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو من اجل الفعل لا من
اجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان افعال هذه الكواكب اعني السيارة
حركاتها من اجل حركة الشمس فلعل المحركين لها انما يعتقدون في تحريكاتها الحركة
الشمس وتحرك الشمس عن الاول ولذلك ليس يلفي في هذا المطلب مقدمات يقينية بل من
جهة الاولى والاغلب واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله (قال ابو حامد) الجواب
الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا مخرج عنه (قلت) هذه حجة من يوجب ان يكون الاول
يعقل من ذاته انه مبدأ وقد عقل ذاته عقلا ناقصا واما اعتراض ابي حامد على هذا فمعناه ان

كان

كان يعقل ذاته والتسليم بأنه لا يعقل معلوله يكون ذلك لعلة أولى هو معلولها فان كان له لزم ان يكون الاول
علة ولا علة للاول وان كان لم يعرف فقد وجب ان يلزم عنه كثرة وان لم يعلمها فان لزمت عنه كثرة
لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذى يصدر عنه أكثر من
واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود مفتقر الى العلة فقد بطل قولهم ان يكون الاول واجب
الوجود وان يعلم معلوله (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالعلة ليس من ضرورة وجوده
فالحرى ان لا يكون من ضرورة كون العلة ان تكون عارفة بمعلولها (قلت) هذا الكلام
مغالطى فانه اذا فرضنا العلة عقلا يعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لعلة
زائدة على ذاته بل كنفس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيئا تابعا لذاته ولا ان كان صدور
المعلول عنه شيئا تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه لا لعلة بل لذاته يلزم ان يكون يصدر
عنه كثرة لان ذلك على أصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنها واحد وان كانت
كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع فى هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما
هو صادق فى المعلول المركب فليس يمكن أن يوجد مركب وهو أزلى فكل ممكن الوجود عند
الفلاسفة فهو محدث وهذا شئ قد صرح به ارسطاطاليس فى غير ما موضع من كتبه وسنبين
هذا من قولنا بعد بيانا أكثر عند التكلم فى واجب الوجود واما الذى سماه ابن سينا ممكن
الوجود فهذا الممكن الوجود معلول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا
من الجهة التى منها ظهر حاجة الممكن (قال أبو حامد) الاعتراض الثالث هو أن عقل المعلول
الاول الى قوله هؤلاء فى الهوس (قلت) الكلام ههنا فى العقول هو فى موضعين أحدهما فيما
يعقل وما لا يعقل وهى مسئلة خاض فيها القدماء وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا
بالقول الذى حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم فتوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما
قال تعمق ممن قال فى الهوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه
برهان الا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست فى الفاعلات التى
هى صور فى مواد كالحال فى الفاعلات التى هى صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل
المعلول عندهم الا ما يعقل من مبدئه ولا ههنا شيئان أحدهما ذات والآخر معنى زائد على
الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا والبسيط لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول
ان العلة الاولى وجودها بذاتها أعنى فى الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى
لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال فى المعلولات الهيولانية مثال
ذلك ان اللون هو شئ موجود بذاته فى الجسم وكونه علة للبصر هو من حيث هو مضاف والبصر
ليس له وجود الا فى هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف
ولذلك اتحدت العلة والمعلول فى الصور المفارقة للمواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة
المضاف كما تبين فى كتاب النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول التثليث الى قوله
زائدة عليها (قلت) الذى يقوله ان الجسم السماوى هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس
فيجب أن يكون فى العقل الثانى الذى صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى
تصدر عنه الهيولى اذ ليس احد هذين علة مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة

علة المادة بوجه ومعنى صدرت عنه النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني فيكون فيه تربيع ضرورة والقول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان التربيع لازما لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها أسباب لبعض وكونها أسبابا للاجرام السماوية

* ولما دونها وكون السبب الاول سببا لجميعها هو غير هذا كله (قال أبو حامد) الوجه الثاني ان الجرم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط أعني انه جسم ذو كمية ففيه اذن معنيان أحدهما يعطي الجسمية الجوهرية والثاني الكمية المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة وهذا كله وضع فاسد فان الفلاسفة لا يعتقدون ان الجسم باسره يصدر عن مفارق وان صدر عندهم فانما تصدر الصورة الجوهرية ومقادير اجزائها عندهم تابعة للصور لكن هذا عندهم في الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبدء مفارق خارج عن أصولهم وبعيد جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من الهيولى والصورة المركب منهما جميعا أعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شئ لا من شئ وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة فلا معنى لرده

* على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جائز ان يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه لما ههنا تحريكا طبيعيا بل كان اما زائدا على هذا التحريك واما ناقصا وكلاهما يقتضي فساد الموجودات ههنا لان الكبر كان يكون فضلا كما قال أبو حامد بل الكبر والصغر

* كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما (قال أبو حامد) رادا على الفلاسفة فنقول وتعيين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم اشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه افعال كثيرة أو يعتقدوا ان كثيرا من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الافعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدورا أولا بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين وأظن أن المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشئ صدورا أوليا كما تراه الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سببا لوجود النظام ووجود الاشياء الحاملة للنظام

* فلا معنى لاعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو أن الفلك الاقصى الى قوله لا مخرج عنه (قلت) البسيط يقال على معنيين أحدهما ما ليس مركبا من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة

وبهذا

وبهذا يقولون فى الاجسام الاربعة انها بسيطة والثانى يقال على ما ليس مركبا من صورة
ومادة وهى الاجرام السماوية والبسيط أيضا يقال على ما اذا أخذ الجزء والكل منه واحد
وان كان مركبا من الاسطقسات الاربعة والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية
لا يبعد ان توجد اجزاؤه مختلفة بالطبع كاليمين والشمال للفلك والاقطاب والكرة بما هى كرة
يجب أن يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود به تختلف كرة كرة وليس يلزم من كون الكرة
لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هى بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة
ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة ان الجزء القابل لموضع القطبين ليس هو أى جزء اتفق من
الكثرة بل هو جزء محدود بالطبع فى كرة كرة ولولا ذلك لم يكن للأكر مراكز بالطبع بها تختلف
فهى غير متشابهة فى هذا المعنى وليس يلزم من انزالها انها غير متشابهة فى هذا المعنى أن تكون
مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطبائع ولا أن يكون الفاعل مركبا من قوى كثيرة لان كل كرة
فهى واحدة ولا يصح القول عندهم أيضا بان كل نقطة من اى كرة اتفقت يمكن أن تكون مركزا
وانما يخصصها الفاعل فان هذا انما يصح فى الاكر الصناعية لا فى الاكر الطبيعية وليس يلزم
من وضع هذه أن كل نقطة من الكرة يصلح أن يكون مركزا وان الفاعل هو الذى يخصصها ان
يكون فاعلا كثيرا الا أن يوضع انه ليس يلزم فى الشاهد شئ واحد يصدر عن فاعل واحد لان
ما فى الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر
فاعلين وهذا كله سخافات وهذيانات أدى اليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان فى العلم الالهى
والمصنوع الواحد فى الشاهد انما يصنعه صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما
أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحدا على ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد
فى المشكاة فانه عول على مذهبهم فى المبدء الاول (قال أبو حامد) فان قيل لعل فى المبدء الى قوله
لا يصدر منه كثير (قلت) هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم ان يعتقدوا ان فى المعلول الاول
كثرة لا نهاية لها وقد كان يلزمهم ضرورة ان يقال لهم من أين جاءت فى المعلول الاول كثرة وكما
يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان
الفاعل لا يصدر عنه الا واحد يناقض قولهم ان الذى صدر عن الواحد الاول شئ فيه كثرة لانه
يلزم أن يصدر عن الواحد واحد الا أن يقولوا ان الكثرة التى فى المعلول الاول كل واحد منها
أول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثيرة والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبى نصر وابن
سينا لانهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم
اذا قالوا ان الكثرة التى فى المبدء الثانى انما هى مما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لزم عندهم
ان تكون ذاته ذات طبيعتين أعنى صورتين فليت شعرى اى هى الصادرة عن المبدء الاول
وأى هى الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان
الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غير الطبيعة الواجبة التى استفادها من واجب
الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو أمكن ان تنقلب طبيعة
الممكن ضرورية وكذلك ليس فى الطبائع الضرورية امكان أصلا كانت ضرورية بذاتها
أو بغيرها وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهى كلها أمور

خطابية في الفلسفة ليست جارية على أصولهم وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطابي فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية (قال أبو حامد) قلنا فاذا جوزتم الى قوله بالمعلول الاول (قلت) هذا اللزوم صحيح وخلاصته انهم يرون العقل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدانية التي صار بها المعلول الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا كثرة في المعلول الاول غير محدودة لم يجب أن تكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منه أو مساوية له فان كانت أقل فقد يلزم ان يدخلوا ثالثا يكون شئ بلا علة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم أن يدخلوا مبدأ ثالثا ولكن تكون الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال أبو حامد) ثم يلزم منه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا جاز ان يوجد كثرة في المعلول الاول من غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز تقدير كثرة مع العلة الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول فان كان مستحيلا وجود شئ مع العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل ايضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي متحدة في المعنى وليس يفترق احدهما من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شئ بلا علة لم تختص احدى العلتين به أعني الاولى أو الثانية بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احديهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال أبو حامد) مجيبا عن عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا أيضا قاطع (قلت) لو جاوب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلول الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة انما يكون منها واحد فوحدانيته اقتضت ان ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم بها أبو حامد وتخرجوا من هذه الشناعات فأبو حامد الظفر ههنا بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يجاوب به بجواب صحيح سر بذلك وكثرت المحالات اللازمة لهم وكل مجر باطلا يسر ولو علم انه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به وأصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم بضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة فلزمهم ان تكون تلك الكثرة عن غير علة ووضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج الى ادخال مبدأ ثالث ورابع بوجود الموجودات شئ وضعي لا يضطر الى برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثان وذلك انه يقال لم اختصت العلة الثانية ان يوجد فيها كثرة من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وخرافات وأصل هذا انهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطوطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى واخبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا ان يقولوا في ذلك شيأ وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضا (قال) أبو حامد ثم نقول هذا باطل الى قوله ووقع الاستغناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب واذا جووب بالجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شئ من هذه المحالات واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة

من

من جهة وان الوحدة بعينها هي علة وجود الكثرة فانه يتخلص من هذه الشكوك . واما ما قال فان الاشياء انما تتكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية واما اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس يوجب عندهم اختلافا في الجوهر كمية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هي مختلفة بالنوع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء ولا معنى لتكثير القول فيه (قال أبو حامد) الاعتراض الخامس هو انا نقول ان سلمنا الى قوله في المعقولات (قلت) اما هذه الاقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي أقاويل غير صحيحة ليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها هي صورة حقيقية وذلك ان الانسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته واجبا من غيره فاعلا لنفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان فعالا للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا وكما ان من شأن الكل ان يضع المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لزم ان يصدر عن هذا الانسان شيئان اثنان أحدهما من حيث يعلم ذاته والآخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعالا من حيث العلم ولا بعد أيضا ان فرض فعالا من جهة ذاته ان يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان هذان الوضعان موجودين لذاته فاذن ليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد ان يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتخسهم في أعين النظار ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بحياة مريدا بارادة عالما بعلم سميعا بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم ان يكون الانسان الحي العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب ان يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود يوصف بها فان كان الرجل قصد قول الحق في هذه الاشياء فغلط فهو معذور وان كان علم التمويه فيها فقصده فان لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور وان كان انما قصد بهذا ليعرف انه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة أعني المسئلة التي هي من أين جاءت الكثرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الرجل الا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة (قال) أبو حامد فان قيل فاذا ابطلتم الى قوله ولا تتفكروا في ذات الله تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه الى الشرع حق وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمما لعلوم العقل أعني ان كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الانسان من قبل الوحي والعجز المدارك الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز بالاطلاق أي ليس في طبيعة العقل ان يدرك بما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس وهذا العجز اما ان يكون في اصل الفطرة واما ان يكون

لامر عارض من خارج من عدم تعلم وعلم الوحى رحمة لجميع هذه الاصناف واما قوله وانما
غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض به وهى هفوة من هفوات العالم
فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول وقوله فانه
ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى
مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان فى مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون
المقدمة القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية فى
الشاهد والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين فى كتاب البرهان والسبب فى ذلك ان
المقدمات اليقينية اذا ساعدها الخيال قوى التصديق فيها واذا لم يساعدها الخيال ضعف
والخيال غير معتبر الا عند الجمهور وذلك ان من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات فالمقدمتان
فى مرتبة واحدة عنده من التصديق وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات اذا تصفح
الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى انها انما تختلف اسماؤها وحدودها من قبل
أفعالها وانه لو صدر أى موجود اتفق عن أى فعل اتفق عن أى فاعل اتفق لاختلطت
الذوات والحدود وبطلت المعارف فالنفس مثلا انما تميزت من الجمادات بافعالها الخاصة
الصادرة عنها والجمادات انما تميز بعضها عن بعض بافعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان
يصدر عن قوة واحدة افعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة افعال كثيرة لم يكن فرق بين
الذات البسيطة والمركبة ولا تميزت لنا وأيضا ان أمكن ان يصدر عن ذات واحدة أفعال
كثيرة فقد أمكن فعل من غير فاعل وذلك ان الموجود انما يوجد عن موجود لا عن معدوم
وكذلك ليس يمكن ان يوجد المعدوم من ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة
الى الفعل انما يخرجه من جهة ما هو بالفعل فواجب ان يكون نحو الفعل المخرج له من
العدم الى الوجود وانه ان خرج أى مفعول اتفق من أى فاعل اتفق لم يمتنع ان يخرج
المفعولات الى الفعل من ذاتها الا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج انحاء كثيرة من القوة الى
الفعل عن فاعل واحد فواجب ان يكون فيه أعنى تلك الانحاء وما يناسبها الا انه ان لم يكن فيه
الا نحو واحد منها فما خرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل
ان يقول ان شرط الفاعل انما هو ان يوجد فاعلا فقط لا بنحو من الفعل مخصوص فانه لو كان
ذلك كذلك لفعل أى موجود اتفق أى فعل اتفق واختلطت الموجودات وأيضا فان الموجود
المطلق أعنى الكلى أقرب الى العدم من الموجود الحقيقى ولذلك نفى القول بوجود مطلق
وكون مطلق القائلون بنفى الاحوال وقال القائلون باثباتها انها لا موجودة ولا معدومة
فلو صح هذا لصح ان تكون الاحوال علة للموجودات وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد
هو فى العالم الذى فى الشاهد أبين منه فى غير ذلك العالم فان العلم يتكثر بتكثر المعقولات
للعالم لانه انما يعقلها على النحو الذى هى عليه موجودة وهى علة لعلمه وليس يمكن ان
تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة
عنه فى الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلا الخزانة غير العلم الصادر عنه
الكرسى لكن العلم القديم مخالف فى هذا للعلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فان
قيل

قيل فما تقول انت في هذه المسئلة وقد ابطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول انت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا مصيبين في ذلك بواحد من ثلاثة اجوبة احدها قول من قال ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى والثانى قول من قال انما جاءت من قبل الآلات والثالث قول من قال من قبل الوسائط وحكى عن آل ارسطو انهم صححوا القول الذى يجعل السبب فى ذلك التوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه فى هذا الكتاب بجواب برهانى ولكن لسنا نجد لارسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى نسب اليهم الا لفرفوريوس الصورى صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذى يجرى عندى على اصولهم ان سبب الكثرة هى مجموع الثلاثة الاسباب اعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هى سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب فى كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدء الاول وفيما تستفيده منه من الوحدانية التى هى فعل واحد فى نفسه كثير لكثرة القوابل له كالحال فى الرئيس الذى تحت يده رياسات كثيرة والصنائع التى تحتها صنائع كثيرة وهذا فليفحص عنه فى غير هذا الموضع فان تبين شىء منه والا رجع الى الوحى واما ان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعة فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف محركها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وافعالها المخصوصة فى العالم وان كانت ليست من اجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذى يعرض اولا مما دون فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها فى القرب والبعد من المحركين لها وهى الاجرام السماوية مثال اختلاف النار والارض وبالجملة المتضادات واما السبب فى اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احديهما فاعلة للكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين فى كتاب الكون والفساد وسبب الاختلاف الذى يكون من قبل الاجرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هى الثلاثة اسباب ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة واما مادون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعة اعنى اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختلفات بعضها اسبابا لبعض كاللون فان اللون الذى يحدث فى الهواء غير الذى يحدث فى الجسم والذى يحدث فى الجسم غير الذى يحدث فى البصر والذى يحدث فى البصر غير الذى يحدث فى الخيال والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث فى الحس المشترك والذى يحدث فى الحس المشترك غير الذى يحدث فى القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين فى كتاب النفس

﴿المسئلة الرابعة﴾ فى تعجيزهم عن اثبات الصانع تعالى

(قال ابو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد بدا اكثر من المذهبين جميعا وذلك ان الفاعل يلفى صنفين صنف يصدر منه

مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعني انه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والاشياء التي وجودها انما هو في الحركة والفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا العالم فعل أو شيء وجوده تابع الفعل وكل فعل فلا بد له من فاعل موجود بوجوده فانتجوا من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لا انه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالعدم (قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نعنيه بالمبدء الاول (قلت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الاربعة أعني الفاعل والصورة والهيولى والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا فانهم كانوا يسئلون عن أي علة أرادوا بقولهم ان العالم له علة أولى فلو قالوا أردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا أردنا به السبب الصوري لكان معترضا ان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا أردنا صورة مفارقة للمادة جرى قولهم على مذهبهم وان قالوا صورة هي ولا نية لم يكن المبدء عندهم شيأ غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا أيضا على أصولهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وقوله وتسمية المبدء الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام أيضا محتمل فان هذه التسمية تصدق على الفلك الاول أو على السماء باسرها أو بالجملة على أي نوع كان من الموجودات اذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم أيضا وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام مختل أيضا فانه يحتاج ان يفصل العلل الاربعة ويبين أن في كل واحدة منها أولا لا علة له أعني ان العلل الفاعلية ترتقي الى فاعل أول والصورية الى صورة أولى والمادية الى مادة أولى والغائية الى غاية أولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربعة الاخيرة ترتقي الى علة أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان ان ههنا علة أولى كلام مختل وذلك ان قوله فانا نقول العالم موجود وكل موجود اما ان يكون له علة أو لا علة له الى آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهاية هو من جهة ما عندهم ممتنع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممتنع عندهم اذا كانت

بالذات

بالذات وعلى استقامة فان كان المتقدم منها شرطا فى وجود المتأخر فهو ممتنع عندهم اذا كانت بالعرض ودورا واما اذا لم يكن فساد المتقدم شرطا فى وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار والبخار عن المطر فان هذا يمر عندهم الى غير نهاية لكن ذلك ضرورى بسبب أول وكذلك وجود انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم فى امثال هذه ليس هو شرطا فى وجود المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وامثال هذه العلل هى عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية تنتهى الحركة اليها فى علة علة من هذه العلل فى وقت حدوث المعلول الاخير مثال ذلك ان سقراط اذا ولد أفلاطون فان المحرك الاقصى للتحريك عندهم فى حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو البارى سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى ان ترتقى الى محركها ومحركها الى المبدأ الاول فاذا ليس الانسان الماضى شرطا فى وجود الانسان الآتى كما ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة فى أوقات متتابعة بآلات مختلفة وصنع تلك الآلات بآلات وتلك بآلات أخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطا فى وجود المصنوع الا الآلات الاولى أعنى المباشرة فالاب ضرورى فى كون الابن كما ان الآلة التى يباشر بها المصنوع ضرورية فى كون المصنوع واما الآلة التى صنع بها تلك الآلة فهى ضرورية فى كون الآلات المباشرة وليست ضرورية فى كون المصنوع الذى صنع الا بالعرض ولذلك ربما كان فساد الآلة المتقدمة شرطا فى وجود المتأخرة اذا فعلت المتأخرة من مادة المتقدمة مثل ان يكون انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتا والنبات منيا أو دم طمث وقد تقدم القول فى هذا واما التى تجوز مرور العلل الى غير نهاية بالذات فهى الدهرية ومن يسلم هذا يلزمه ان لا يعترف بعلة فاعلة ولا خلاف عند الفلاسفة فى وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول يريد ان الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وانما اختلافهم فى هذا المبدأ فالدهريون يقولون انه الفلك الكلى وغير الدهريين يقولون انه شئ خارج عن الفلك وان الفلك معلول وهؤلاء فرقتان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركا للدهريين وغيرهم قال ثم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول هى السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه يريد ان النظام الذى فى العالم يظهر منه ان المدبر له واحد كما ان النظام الذى فى الجيش يظهر منه ان المدبر له واحد وهو قائد الجيش وهذا كله كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس واحد أو غيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الاول لا يجوز ان يكون مركبا (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة فى الجرم السماوى الا ان يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم وانما هو شئ انفرد به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخزانة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموها أزلية أى ان وجودها مع الازلى وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان ما ليس بفاسد ليس بذى هيولى بل هو معنى بسيط ولولا الكون والفساد الذى فى هذه

الاجرام السماوية لا يلزم ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الاصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في الحس فلولا ما ظهر في هذه الاجسام المتغيرة من ان الهيولى هي الموجودة في الجسم السماوي فلما كان الاستدلال على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لا لان من ضرورة وجودها ان تكون متنفسة بل لان الافضل من جهة ان يكون بالصفة الافضل والمتنفس افضل من غير المتنفس والاجرام السماوية لا اختلاف عندهم انها ليس فيها قوة الجوهر وليست ضرورة ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما نقول تامة طبيعية من صور واما ان تكون لها مواد باشتراك الاسم واما ان تكون هي المواد انفسها او تكون مواد حية بذاتها لا حية

✿ بحياة (قال ابو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتعذرة بالذكر (قلت) يريد انهم اذا لم يقدروا ان يثبتوا الوحدانية ولا قدروا ان يثبتوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدروا على نفي الصفات كان ذات الاول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم او قوة في جسم ولزمهم ان تكون الاول التي لا علة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم ان يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الاول الذي لا علة له بما نسبه اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون ايضا انهم يعجزون عن دليل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدا الاول وستاتي هذه المسئلة فيما بعد (قال ابو حامد)

✿ والوجه الثاني وهو الخاص الى قوله لا اصل له (قلت) قوله ولكن لعل لها علة ولعلة العلة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل ما ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات لا اول لها فانك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعلولات لا نهاية لها لانه يؤدي الى معلول لا علة له ويجوزونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا كانت مستقيمة ومعا ولا في مواد لا نهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لا نهاية لها وان ذلك انما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به احد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شئ مما لزمهم من قبل هذا الوضع اعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن اجل هذا قال بالتناسخ من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية واما قوله وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزيادة الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع اجسام لا نهاية لها معا يلزم عنه ان يوجد ما لا نهاية له كلا وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم عن وجود اجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود

✿ ما لا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال) ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل البرهان القاطع الى قوله خارجة عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طرق القوم انه من اعراض تابعة للمبدا الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين

وذلك

وذلك ان المتكلمين يرون أن من المعلوم بنفسه ان الوجود ينقسم الى ممكن وضروري ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم بأسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فاراد ابن سينا ان يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر أبو حامد واذا سومح في هذه التسمية لم تنته به القسمة الى ما اراد لان قسمة الوجود أولا الى ماله علة والى ما لا علة له ليس معروفا بنفسه ثم مالا علة له ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى الى ممكن ضروري ولم يفض الى ضروري لا علة له وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة فله علة وامكن ان يضع ان تلك العلل لها علة وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود الا ان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية واما ان عنى بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد ان ههنا ضروريا يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة الا ان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالامر في الجملة الممكنة (قال أبو حامد) فلنا ألفاظ الممكن الى قوله الى التحكم المحض (قلت) وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له واما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان المحال اللازم عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة الممكن ولذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان ان يستعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب فان كانت بسبب سئل أيضا في ذلك السبب فاما ان تمر الاسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج المخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه أحدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم وقسمة الموجود أولا فيه الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس بصحيح أعني انها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود واما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه يريد واذا قال الفلاسفة انهم انما يعنون بممكن الوجود ماله علة وبواجب الوجود ما ليس له علة قيل لهم لا يمتنع على أصولكم ان تكون علل ومعلولات لا نهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم انهم يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا

القول الاستدلال فيه من وجوه أحدها انهم لا يجوزون علة الا بالذات فقد رجعنا فيه على
ما تقدم سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضرورى
على ما تبين من قوانين الاستدلال الذى لزم ابن سينا فى هذا القول انه قيل له اذا قسمت
الوجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود وعنيت بممكن الوجود ماله علة وبالواجب
ما ليس له علة لم يمكنك ان تبرهن على امتناع وجود علل لا نهاية لها لانه يلزم
عن وجودها غير متناهية ان تكون من الموجودات التى لا علة لها فتكون من جنس واجب
الوجود لا سيما انه يجوز عندكم ان يتقدم الازلى أسباب لا نهاية لها كل واحد منها حادث
وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى ما لا علة له والى ما له علة ولو قسمه
على النحو الذى قسمناه لم يمكن عليه شئ من هذه الاعتراضات وقوله ان القدماء يقولون انه قد
يتقدم قديم عما لا غاية له نحو جرمه دورات لا نهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال عليه
اسم القديم مع القديم الذى هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدى الى ان يتقوم
واجب الوجود بممكنات الوجود قلنا ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب
فلا نسلم انه محال يريد انهم ان ارادوا بالواجب ما لا علة له وبالممكن ما له علة فلا نسلم انه يستحيل
أن يتقوم ما ليس له علة بعلل لا نهاية لها لان انزلنا ان ذلك مستحيل هو رفع لعلل لا نهاية لها
وانزالكم واجب الوجود هى نتيجة التى رمتم انتاجها ثم قال وهو كقول لقائل يستحيل ان
يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يتقوم ما لا علة له بمعلولات غير
متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التى لا نهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو
يتقوم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التى تقومت منها غير متناهية
بل هم اشد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك أن المجموع لا يخلو ان يكون
من اشخاص متناهية كائنة فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على ان
الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع أنه ممكن وواجب
ان يكون المجموع أزليا من غير علة توجده وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون ان
مثل هذه الاجناس من جهة ما تتقوم باشخاص ممكنة كائنة فاسدة انه لا بد لها من سبب
خارج من جهتها دائم أزلى هو الذى من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون أيضا
أن استحالة علل لا نهاية لها هى من قبل استحالة تقدم القديم عما لا نهاية له فهم يقولون ان
كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تخلو وان ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية وان
السبب فى أن ههنا اجناسا ما كائنة فاسدة بالاجزاء أزلية بالكل ان ههنا موجودا أزليا بالجزء
والكل وهو الجرم السماوى والحركات التى لا نهاية لها انما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة
واحدة بالعدد متصلة دائمة وهى حركة الجرم السماوى وليس حركة السماء مؤلفة من دورات
كثيرة الا فى الذهن فقط وحركة الجرم السماوى انما استفادت الدوام وان كانت كائنة فاسدة
بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه ان يحرك تارة ولا يحرك أخرى ومن قبل متحرك لا يمكن فيه
أيضا أن يتحرك حينا ويسكن حينا من جهة ما هو متحرك كما يلفى ذلك فى المتحركات التى لدينا
ومذهب الناس فى الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائن فاسد من
قبل

قبل أنه متناهي الأشخاص ومذهب من يرى أن من الأشخاص ما هي أزلية أي لا أول لها ولا آخر ومن قال إنه ظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية وهؤلاء قسمان قسم قالوا ان أشخاص هذه الاجناس انما صح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد والا لما أمكن تقدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له وهؤلاء هم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود أشخاصها غير متناهية كاف في كونها ازلية وهم الدهرية فقد وقفت على هذه الثلاثة الآراء فمحل الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة أصول في كون العالم أزليا أو غير أزلي وهل له فاعل أو لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما واذ تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز علة لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو أنه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية لأن وجود معلولات لا نهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة أزلية منها استفاد وجوده ما لا نهاية له والا فقد كان يجب أن تتناهى الاجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط أمكن ان يكون القديم علة الحوادث وأوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لا إله الا هو

(قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذا فرضوا موجودين ثم قال أبو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لا نهاية لها (قلت) أما جوابه عن الفلاسفة بان ما سلف من الدورات معدومة وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكونين بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف لا بالتناهي ولا بعدم التناهي فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشككت به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم والنقلة من مسئلة الى مسئلة فعل سفسطائي والله أعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على أن الله تعالى واحد الى قوله لابد ان يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي أورده أبو حامد ثم قال أبو حامد مجيبا لهم على طريق المناقضة قلنا قولكم نوع وجوب الى قوله لغيره ذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلك لأحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة مقولة باشتراك في مدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيرا ولكن اذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود منها قربت من الاقاويل البرهانية فقول أبي حامد في التقسيم الاول انه تقسيم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود ما لا علة له ولو قال قائل فيما لا علة له اما أن يكون لا علة له لذاته أو لعلة لكان قولا مستحيلا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلة وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد أو لطبيعة مشتركة له ولغيره ومثال ذلك أن تقول هل عمرو انسان من جهة انه عمرو أو من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد فان كان انسانا من جهة ما هو عمرو فليس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة والمركب معلول وواجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا أخرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب

الشخص لا يكون لسبب ولا بالغير فهو لذاته أو لا لذاته كلام غير صحيح أيضاً لأن الشيء قد يسلب عن الشيء اما لمعنى بسيط يخصه وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته واما لصفة عرضية له وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الايجاب فضلا عن التي تكون على طريق السلب ومعاندة ذلك بالمثال الذي أورده من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو أن قولنا في السواد انه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل اما أن يكون لونا لذاته أو لعلة بل كلا القولين كاذبان وذلك انه لو كان لونا لذاته لزم أن لا تكون الحمرة لونا كما انه ان كان عمرو انسانا لذاته لزم أن لا يكون خالد انسانا وان كان لونا لعلة لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات امكن أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقاً قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يمتنع ان يكون موجوداً لغيره أي للحمرة واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعلة أي لمعنى زائد على السواد أعني لعلة خارجة عن الشيء لم يلزم عنه ان يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن ان يتصور النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لا في الزائد الجوهري وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته أو لعلة أي ان اللون لا يخلو اما ان يكون موجوداً للسواد بما هو معنى زائد أو بما هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه فان كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان لمعنى يعم كان كل واحد منهما مركباً من معنى يعم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا فقول أبي حامد فما الذي يمنع ان يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود كلام مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قريب من البرهان والظاهر منه انه البرهان قلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يخلو ان تكون مغايرة اما بالشخص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتركان في الصورة الجنسية وكلا المغايرين يعطي المركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغاير وهي بسائط لا تغاير بالنوع ولا تغاير الاشخاص وهي العقول المفارقة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون فيهم المتأخر في الوجود والمتقدم والا لم يعقل هنالك تغاير أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب الوجود ان كان اثنين فلا يخلو ان تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالتقدم والتأخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى هذين الوجهين يلزم ان يكون واجب الوجود مركباً وان كان التغاير الذي بينهما بالتقدم والتأخر وجب ان يكون واجب الوجود واحداً وهو العلة لجميعها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود اذن واحد اذ لم يكن ههنا غير هذه الاقسام

الاقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية

(قال أبو حامد) مسلكهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فأخذ يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التي نفوها عنه ورأى ان يجعلها مسئلة على حدتها لان المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدء الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتباينين قد تباينا في جوهرهما من غير ان يتفقا في شيء الا في اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجسم السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم الموجود المقول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية فان اشباه هذه الالفاظ هي اشبه ان تدخل في الاسماء المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة ان تكون مركبة ولما اقتصر أبو حامد في جوابهم في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره أخذ يقدر أولا مذهبهم في التوحيد ثم يروم معاندتهم

(قال أبو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لكونه واجبا (قلت) فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع في تقرير ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى وينبغي لنا نحن ان ننظر أولا في هذه الاقاويل التي ينسبها اليهم ونبين مرتبتها في التصديق ثم نشير الى النظر فيما يذكره من مناقضتهم ثم الى النظر في عناداتهم التي استعملها معهم في هذه المسئلة فأول ضروب الانقسام التي ذكر الفلاسفة ينفونها عن الاول هو الانقسام بالكمية تقديرا أو وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم سواء من اعتقد ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ أو انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان على انه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينتفي عن الاول ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم وأما نفيهم الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب الوجود مستغن عن غيره أعني انه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهيولى وكل واحد من هذين ليس بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهيولى والهيولى أيضا غير مستغنية عن الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو عندهم بسيط فقد يمكن ان يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وسيأتي في هذه المسئلة ولسنا نعرف أحدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التي دونه الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما موضع وسنتكلم فيها عما بعد وأما البيان الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود لذاتها وواجب الوجود كان واجب الوجود أكثر من واحد وان كانت معلولة عن الذات لزم ان لا تكون واجبة الوجود

ويكون من صفات واجب الوجود ما يليق بواجب الوجود او يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو
واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك ممتنع ومستحيل فانه بيان قريب من ان يكون حقا اذا
سلم ان واجب الوجود يدل ولا بد على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست في مادة وهي
القائمة بذاتها من غير ان تكون اجساما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات
فضلا عن ان يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا
توهمت مرتفعة لم ترتفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية
على الموصوف على انها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا باشتقاق الاسم
فلا نقول في الانسان انه علم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم فوجود امثال هذه
الصفات في ما ليس بجسم مستحيل لان طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ولذلك سميت
اعراضا وغايرت الموصوف في النفس وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان
النفس فيها امثال هذه الصفات وذلك انهم يعتقدون انها دراكة مريدة محركة وهم معتقدون مع
هذا انها ليست بجسم والجواب انهم ليس يرون ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على
الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة ان لا يتكثر بها الموضوع الحامل
لها بالفعل بل انما يتكثر بالجهة التي يتكثر المحدود باجزاء الحدود وذلك انها هي كثرة ذهنية
عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان حد الانسان حيوان ناطق وليس
النطق والحياة كل واحد منهما متميزا عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون والشكل
فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة الا يسلم
انه يوجد في الموجودات المفارقة ما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحد وهذا هو مذهب
النصارى في الاقانيم الثلاث وذلك انهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي
عندهم متكثرة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي
واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنعدد الشناعات والاحالات التي تلحق من يضع ان المبدأ الاول
ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الرابعة وهي الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه
وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة
التي تكون للشيء من أجزاء مادته وصورته وذلك ان الحدود انما توجد للمركبات من المادة
والصورة لا للبسائط فلا ينبغي ان تختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدء الاول تعالى وأما
الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والآنية فان الآنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني
وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق وهي
التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية فان لفظ الوجود يقال على معنيين احدهما
ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود وهل هذا يوجد كذا أو لا
يوجد كذا والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات
العشر الى الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس
كثرة واذا فهم منه ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود
وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الحارة هذا هو

مذهب

مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فانما بنى القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الانية وهو كون الشئ موجودا شئ زائد على الماهية خارج النفس وكانه عرض فيها واذا وضع انها شرط فى وجود الماهية فلو كان واجب الوجود له انية هى شرط فى ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فكان يكون ممكن الوجود وأيضا فان عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية وعليه يدل قول أبى حامد ههنا وذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزأ من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدرى ان لهما وجودا فى الاعيان أم لا فدل على ان الوجود الذى استعمل ههنا ليس هو الوجود الذى يدل على ذوات الاشياء أعنى الذى هو كالجنس لها لا على الذى يدل على ان الشئ خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على معنيين أحدهما على الصادق والآخر على الذى يقابله العدم وهذا هو الذى ينقسم الى الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثانى أعنى الامور التى هى خارج الذهن وهذا هو الذى يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى نقول فى الجوهر انه موجود بذاته وفى العرض انه موجود بوجوده فى الموجود بذاته وأما الموجود الذى بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذى بمعنى الصادق هو معنى فى الاذهان وهو كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه فى النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشئ أعنى انه ليس يطلب معرفة الشئ حتى يعلم انه موجود وأما الماهية التى تتقدم على الموجود فى ادهاننا فليست فى الحقيقة ماهية وانما هى شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد وبهذا المعنى قيل فى كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة باشخاصها واشخاصها معقولة بكلياتها وقيل فى كتاب النفس ان القوة التى بها يدرك ان الشئ المشار اليه موجود غير القوة التى يدرك بها ماهية الشئ المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة فى الاعيان والكليات فى الاذهان فلا فرق فى معنى الصادق فى الموجودات الهيولانية والمفارقة وأما قول القائل ان الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود فى جوهره فقول مغلط جدا لان هذا يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويسئل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود فى ذلك العرض فتوجد اعراض لا نهاية لها وذلك مستحيل وقد بينا هذا فى غير ما موضع وأظن ان هذا المعنى هو الذى أم أبو حامد ان ينفيه عن المبدأ الاول وهو منفى عن جميع الموجودات فضلا عن الاول اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الايجاد من قولهم أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم فى هذا المعنى مما يظن بهم فقال ومع هذا فانهم الى قوله وهذا من العجائب قال فينبغى ان يحقق مذهبهم الى قوله ولنريهم كل مسئلة على حيالها (قلت) قد اجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة فى كون البارى

تعالى واحد أو اسم وصفة بأوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا إلا ما ذكره من تسميته عقلا فإنه يدل على معنى سلبي وليس كذلك بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول وأنه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقول المفارقة إن فيها إمكانا وعدما وشرا ليس هو من قولهم فلنرجع إلى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس

(المسألة السادسة) في إبطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والإرادة مفهوما واحدا وأنها ذات واحدة وأن يكون أيضا العلم والعالم والقدرة والقادر والإرادة والمريد معنى واحدا والذي يعسر على من قال إن ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطا في وجود الصفات والصفات شرطا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود أي موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئا واجب الوجود بذاته فإنه يجب أن يكون واحدا من جميع الوجوه وغير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لأن كل موجود بهذه الصفة فإما أن يكون تركيبه واجبا وإما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته أعني من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من نزل أن كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرضا قديما وإن كان ممكنا فهو محتاج إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول وأما أنه هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وإن جوزوا أعراضا قديمة فغير ممكن وذلك أن التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب لأن التركيب شرط في وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا باشتراك مثل اسم المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند أرسطاطاليس فهو كائن فاسد فضلا على أن يكون لا علة له وأما أنه هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود إلى نفي مركب قديم فليس تفضي إلى ذلك لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية والضرورية لا تخلو إما أن يكون لها علة أو لا علة لها وأنه إن كانت لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له فإن هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضروري لا علة له فاعلة لا إلى موجود ليس له علة أصلا لأنه يمكن أن يكون له علة صورية أو مادية إلا أن يوضع أن كل مادة وصورة وبالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج إلى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا بعينه لا يفضي دليل الأشعرية وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب وإنما يفضي إلى أول ليس بحادث وأما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم منهما وذلك أن العالم إن كان عالما بعلم فالذي يكون به العالم عالما أحرى أن يكون عالما وذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي نشاهد إن كانت

ليست

ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تقبلها فواجب ان تكون تلك الحياة التي استفادتها مما
ما ليس بحي الحياة حية بذاتها او يمضي الامر فيه الى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر
الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة او مسلوبة او متوهمة بانحاء
مختلفة من غير ان تكون تلك الذات متكثرة بتكثير تلك الصفات فذلك امر لا ينكر وجوده
مثل كون الشيء موجودا وواحدا وممكنا وواجبا فان الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة
ما يصدر عنه شيء غيره سمي قادرا وفاعلا واذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين
سمي مريدا واذا اعتبر من جهة ادراكه لمعقوله سمي عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك
وسبب للحركة سمي حيا اذ كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود
واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة
بالفعل واما ان كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة
وهذه هي عندهم حال اجزاء الحد مع المحدود (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله
بكونهما شيئين يريد ان كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب
كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخر وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان
المفهوم عند العقل من ذلك واحدا ولما حكى ابو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم بم عرفتم
استحالته الى قوله بسبب (قلت) اما ادعاء الخصوم الفلاسفة ان ههنا موجودا هو واجب الوجود
من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له اصلا لا في ذاته بها قوامه ولا من خارج فلا
انفكاك لهم عما الزمتهم الفلاسفة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي
الواجبة الوجود بذاتها والصفات بغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات
واجبة بغيرها او يكون المجموع منهما مركبا لكن الاشعرية ليس تسلم لهم ان واجب الوجود
بذاته يدل على هذا لا برهانهم لا يفضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة
زائدة عليه (قال ابو حامد) ولا اعتراض على هذا الى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكن
ابطال الحكم لقسم الاول الى قوله على نفي الكثرة يريد ابطالهم ان يكون الموصوف والصفة كل
واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه ان يستغني كل واحد منهما عن صاحبه فيكون
الها مستقلا بنفسه ويكون هنالك اثنينية فلا يكون هنالك معنى به صارت الصفة
والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنينية في
الاله منها وكان الامر في البرهان يجب ان يكون بالعكس أي تبطل الاثنينية من جهة ابطال
الكثرة قال فيها انهم عكسوا فبينوا الاصل بالفرع والذي فعلوه هو معاندة لا بحسب الامر
في نفسه بل بحسب قول الخصم وذلك ان خصومهم ينكرون الاثنينية واما انت فقد علمت في
غير هذا الموضع ان المعاندة صنفان صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول المعاند وان
الحكمية هي التي هي بحسب نفس الامر وان المعاندة الثانية وان لم تكن حقة فانها قد تستعمل
ايضا فقال ولكن اشار الى قوله واجب الوجود يريد به اذا اوضح لهم هذا القسم من الاقسام
التي استعملوها في ابطال الكثرة آل الامر بهم الى ان يثبتوا ان واجب الوجود ليس يمكن ان
يكون مركبا من علة ومعلول وفي ان تكون ذاته ذات صفات كثيرة فهذا شيء ليس تعطيه

عليه بحسب أصولهم ثم أخذ يبين ان المحال الذى راموا ان يلزموه من اثبات هذا القسم ليس
بلازم فقال فنقول لهم ان اردتم الى قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا كله معاندة لمن سلك فى نفى
الصفات طريقة ابن سينا فى اثبات واجب الوجود بذاته واما الطريق الاقدم فى هذا فى وجوب
الاتحاد ولزوم ذلك للاشعرية فهى طريقة المعتزلة وذلك انهم يفهمون من الممكن الموجود
الممكن الحقيقى ويرون ان كل ما دون المبدء الاول هو بهذه الصفة وخصومهم من الاشعرية
يسلمون هذا ويرون أيضا ان كل ممكن فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالاقصى الى ما ليس
ممكنا فى نفسه وخصومهم يسلمون لهم ذلك فان سلم لهم هذه طريقها فانه يلزم عنها ان يكون الاول
الذى انقطع عنده الامكان ليس ممكنا ووجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية
ان يقولوا ان الذى ينتفى عنه الامكان الحقيقى ليس يلزم ان يكون بسيطا وانما يلزم ان يكون
قديما لا علة له فاعلية ولذلك ليس عند هؤلاء برهان على ان الاول بسيط من طريقة واجب
الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان
له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذاالا ويزيد فان قالت الفلاسفة ان البرهان
قد أدى الى ان واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة واذ وضعتم ذاتا وصفات فقد
وضعتم علة قابلة ثم قال مجيبا عن هذا قلنا واذا سلم ان له علة قابلة فقد سلم كونه معلولا قلنا
تسمية للذات الى قوله والمعلولات يريد ان الاشعرية ليس تسلم ان تلك الذات الحاملة للصفات
علة قابلة فيلزمهم ان يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما ادى اليه برهانكم على
موجود ليس له علة قابلية فضلا على ان يدل على ما ليس له ذات وصفات وانما دل على انه ليس
له سبب فاعل (قلت) وهذا العناد لازم بحسب دليلهم لو سلمت الاشعرية للفلاسفة ان ما ليس
له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما انكسر بذلك قولهم لان الذات الذى وضعوا انما هى قابلة
للصفات لا للاول اذ يضعون ان الصفات زائدة على الذات وليس يضعونها صفات ذاتية كما يضع
ذلك النصارى ثم قال فان قيل كما يجب الى قوله لزم التسلسل وأفضى الامر الى موجود لا محل
له كما لزم فى العلة الفاعلية ثم قال مجاوبا لهم صدقتم الى قوله فى محل (قلت) هذا قول
لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاه عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجاوبا لهم فكانه قول
سفسطائى وقال ان القول فى وجوب تناهى العلل القابلية ولا تناهيها لا نسبة بينه وبين المسئلة
المتكلم فيها وهى هل من شرط الفاعل الاول ان يكون له علة قابلية وذلك ان الفحص
عن تناهى العلل القابلية غير الفحص عن تناهى العلل الفاعلية فان من سلم وجود العلل
القابلية فيسلم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الاول فضرورة
كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية فالفاعل الاول ان كانت له مادة
فليست تلك المادة محدودة لا فى القابلية الاولى ولا فيما دونها من القوابل لسائر
الموجودات بل تلزم تلك المادة التى للفاعل الاول ان كان له مادة ان تكون مادة خاصة
به وبالجملة فيكون له وذلك اما بان تكون هى الاولى له او ان تنتهى الى قابلية أولى
وبالجملة فتكون هذه القابلية اخص من جنس القابلية المشتركة فى وجود سائر
الموجودات الصادرة عن الفاعل الاول لكن ان كانت المادة شرطا فى وجود الفاعل
الاول

الاول فيستلزم ضرورة ان يكون شرطا فى وجود كل الفاعلات المعلولات فتكون المادة ليست شرطا فى وجود فعل الفاعل فقط اذ كان كل فاعل انما يفعل فى قابل بل وان يكون شرطا فى وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسما وهذا كله لا تسلمه الاشعرية لانه فان قالوا ان هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هى عندكم ليست بجسم وهذا هو غاية ما تنتهى اليه الاقاويل الجدلية فى هذه المسئلة واما الاقاويل البرهانية ففى كتب القدماء التى كتبوا فى هذه الاشياء وبخاصة فى كتب الحكيم الاول لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب الى الاسلام ان الفى له شئ فى ذلك فان ما يثبتونه من هذا العلم هو من جنس الاقاويل الظنية لانها من مقدمات عامة لا خاصة أى خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قد قالت الفلاسفة قد انقطع الى قوله ولا صفته (قلت) هذا شئ لا يقوله الخصوم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول ان لا يكون قابلا للصفة لان القبول يدل على هيولى وذلك انه ليس يمكن ان ينقطع التسلسل بوضع فاعل باى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل اصلا ولا موصوف بصفة يلزم عنها ان يكون له فاعل وذلك ان وضع الصفة الماهية لاولى يقوم بعلة قابلية هى غير شرط فى وجودها قد يظن انه مستحيل فان كل ما له شرط فى وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره لان الشئ لا يمكن ان يكون علة اقترانه بالشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لان المشروط لا يخلو ان يكون قائما بذاته من دون اقترانه بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط اذ لا يكون الشئ علة فى وجود شرط وجوده لكن هذه كلها امور عامة وبالجملة فهذه المسئلة ليس يمكن ان يتصور فيها شئ يقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذى فى واجب الوجود بذاته وفى الممكن من ذاته الواجب من غيره وفى سائر المقدمات التى ترد عليها

المسئلة الثانى (قال) أبو حامد قولهم ان العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود (ثم قال) أبو حامد رادا على هذا القول وهذه هى الاولى الى قوله فلا استحالة فيه (قلت) هذا تكرير من القول فى معنى واحد والفصل فى هذه الخصوم هو فى مسئلة واحدة وهى هل يجوز فيما له علة قابلية ان يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين ان اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز وان كل جائز يحتاج فى وقوعه وخروجه الى الفعل الى مخرج والى مقارنة الشرط بالمشروط ولان المقارنة هى شرط فى وجود المشروط وليس يمكن ان يكون الشئ علة فى شرط وجوده ولا يمكن أيضا ان يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فان ذاته ليست علة فاعلية لوجود العلم بها ولكنها شرط فى وجود العلم قائما بها ولذلك لم يكن بد على هذه الاصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط بالمشروط وهكذا الحال فى كل مركب من شرط ومشروط ولكن هذا كله ينكره على الفلاسفة بوضعهم السماء قديمة وهى ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذى هو الفاعل فى الشاهد على ما يلزم من ذلك الا ان يضعوا ان ههنا برهانا يؤدى الى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرابط غير الذى فى الكائنة الفاسدة فان هذه كلها مواضع فحص شديد واما وضعهم ان هذه الصفات ليست متقومة بها الذات فليس بصحيح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها أكمل وأشرف فذاته متقومة بتلك الصفات فانا بالعلم والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التى ليست بعالمة والذات منا التى قد يسميها هذه

الصفات هي غير محركات والمضادات فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضا لازمة لذاتنا
هذا كله من قول من ارتضى بالصفات النفسانية والعرضية (قال) أبو حامد وربما عولوا في تقبيح
الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) لذا اعترض عليهم بهذا كلام انتهى الى قوله الاخير (قلت) والكمال
على ضربين كمال بذاته وكمال بصفات مفيدة الكمال وتلك الصفات لزم ضرورة ان تكون
كاملة بذاتها لانها ان كانت كاملة بصفات كمالية يسئل أيضا في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها
أو بصفات فينتهي الامر الى كامل بصفته والكامل بغيره محتاج ضرورة على الاصول المتقدمة
اذا سلمت الى مفيد له صفات الكمال والا كان ناقصا وأما الكامل بذاته فهو كالموجود بذاته فما
أحق ان يكون الموجود بذاته كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب ان يكون كاملا
بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات فاذا كان ذلك
كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب اليه من الافعال التي توجب انها صادرة عن
صفات مغيرة فيه فهي على طريق الاضافة (قال) أبو حامد مجيبا للفلاسفة وما الشنعات تكون
نحن والبارى تعالى في هذا المعنى على السوى أعني ان كون الكمال لذاتنا بصفات كمالية فان
قيل اذا لنتم د تعالى الى قوله من بعد (قلت) والتركيب ليس هو مثل الوجود لان التركيب
هو مثل التحريك أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء التي قبلت التركيب والوجود
هو صفة هي الذات بعينها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وأيضا المركب ليس ينقسم الى مركب
من ذاته ومركب من غيره فيلزم ان ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر في الموجودات الى
موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير موضع وأيضا اذا كان الامر كما قلناه من ان
التركيب أمر زائد على الوجود فلقائل ان يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد محرك
من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته لان وجود المعدوم هو خروج
ما بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الوجود لانه ليس صفة
زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل فهو موجود
بذاته والمحرك وجوده انما هو مع القوة المحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل
في هذه المسئلة ان المركب لا يخلو ان يكون كل واحد من جزئيه او اجزائه التي تركب منها شرطا
في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين أولا
يكون كل واحد منهما شرطا في وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرطا في وجود الثاني والثاني
ليس شرطا في وجود الاول فاما القسم الاول فليس يمكن ان يكون قديما وذلك ان التركيب
نفسه هو شرط في وجود الاجزاء فليس يمكن ان تكون الاجزاء هي علة التركيب ولا التركيب
علة نفسه الا لو كان الشئ علة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولا بد لها من
فاعل يخرجها من العدم الى الوجود وأما القسم الثاني اعني ان لم يكن ولا واحد من الجزئين
شرطا في وجود صاحبه فان امثال هذه اذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر
فانها ليست تتركب الا بمركب خارج عنها اذ كان التركيب ليس من طباعها الذي به
تتقوم ذاتها أو يتبع ذاتها واما ان كانت طباعها تقتضي التركيب وهما في أنفسهما قديمان
فواجب أن يكون المركب منهما قديما لكن لا بد له من علة تفيد الوحدانية لانه لا يمكن
ان

أن يوجد شيء قديم الوحدانية له بالعرض وأما ان كان أحدهما شرطا في وجود الآخر والآخر ليس شرطا فيه كالحال في الصفة والموصوف اذا لم يكن جوهريا فان كان الموصوف قديما ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة فالمركب قديم واذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز نحو وجود مركب قديم الا أن تبنى على طريق الاشعرية ان كل جسم محدث لانه ان وجد مركب قديم وجدت اعراض قديمة احدها التركيب لان أصل ما ينبنون عليه وجوب حدوث الاعراض انه لا تكون الاجزاء التي تركب منها الجسم عندهم لا بد افتراق فاذا جوزوا مركبا قديما أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون فاذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو اعراض قديمة ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث وأيضا فقد قيل ان كل مركب انما يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان أزليا ففعله الذي هو افادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة الى الفعل هو فاعل محدث ضرورة ومفعوله محدث ضرورة وأما الفاعل الاول ففعله تعلق بالمفعول على الدوام والمفعول تشوبه القوة على الدوام فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في الاول تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذ لا يمكن أن تتبين في هذا الموضع فلنضرب عنها اذ كان الغرض انما هو أن نبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل هي أقاويل غير برهانية وأكثرها سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فان الاقاويل البرهانية قليلة جدا وهي من الاقاويل بمنزلة الذهب الابريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر ولنرجع الى ما كنا فيه (قال) أبو حامد فكل مسالكهم في هذه المسئلة تخييلات الى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال ان الاول يعقل ذاته ويعقل غيره وان علمه لما بذاته غير علمه بغيره وهذا تمويه فان هذا يفهم منه معنيان أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره وهذا لا يصح البتة والمعنى الثاني أن يكون علم الانسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك انه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات فان كان الانسان كسائر الاشياء انما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الاشياء فعلم الانسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الاشياء لانه ان كان غيرا فذاته غير علم الاشياء وذلك بين في الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانعا ليست شيأ أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله انه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له فانه يريد انه لو كان علم الانسان بنفسه هو علمه بغيره لكان اذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته أعني اذا جهل الغير جهل ذاته واذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة كاذب من جهة لان ماهية الانسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فاذا جهل معلوما ما فقد جهل جزأ من ذاته واذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن الانسان هو نفي علم الانسان بنفسه لانه اذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد انتفى علم الانسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الانسان انتفاء علم

الانسان بنفسه وكذلك الحال فى الاشخاص فانه ليس علم زيد بعمرو هو نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمرو (قال) أبو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير الى قوله لان الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل فى هذه المسئلة ينبنى على أصول لهم يجب أن تتقدم فتتكلم فيها فانهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا ان البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شئ من هذه الالزامات كلها وذلك ان القوم يضعون ان الموجود الذى ليس بجسم هو فى ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن الصور انما كانت غير عالمة لانها فى مواد فاذا وجد شئ ليس قائما فى مادة علم أنه عالم وعلم ذلك بدليل انهم وجدوا أن الصور المادية اذا تجردت فى النفس من موادها صارت علما وعقلا وان العقل ليس شيأ أكثر من الصور المتجردة من المادة واذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس مجردا فى أصل طبيعته فالتى هى فى العقل مجردة فى أصل طبيعتها أحرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الاشياء هى حقائق الاشياء وكان العقل ليس شيأ أكثر من ادراك المعقولات كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول الا من جهة أن المعقولات هى معقولات أشياء ليست فى طبيعتها عقلا وانما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات فان ألفى شئ فى غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد ولان العقل ليس هو شيأ أكثر من ادراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق ان لا يستند فى عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة ويتأخر معقوله عنها لان كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع النظام الموجود فى الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الاشياء ولذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذى فينا مقصرا عن ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب فى النظام والترتيب والحكمة الموجودة فى موجود موجود وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذى منه هو السبب فى النظام الذى فى الموجودات وان يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله شيأ خارجا عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذى يعقل لا علة له وكان يكون مقصرا واذا فهمت هذا من مذاهب القوم فهمت ان معرفة الاشياء بعلم كلى هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وأن العقل المفارق لا يعقل الا ذاته وأنه لعقله ذاته يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيأ أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقبله القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجودة فى جميع الموجودات وهى التى تسميها الفلاسفة الطبائع فانه يظهر ان كل موجود ففيه افعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن ان يكون ذلك بالعرض ولا يمكن ان يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كليا ولا جزئيا فاذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت

لك جميع الشكوك التي أوردها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع واذا أنزلت أن العقل الذي هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة واما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذي فينا فادراكه ذات الشيء غير ادراكه انه مبدؤ للشيء وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل وذلك العقل هو الذي افاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل بريئة من النقائص التي لحقتها في هذا العقل مثال ذلك ان العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة فهي موجودة له من قبل حي بحياة كاملة وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت افعال جميع الموجودات افعالا عقلية كاملة حكمية وليست ذوات عقول فههنا عقل من قبله صارت افعال الموجودات افعالا عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء والذي يطلب هل المبدؤ الاول يعقل ذاته أو يعقل شيأ خارجا عن ذاته فان وضع انه يعقل شيأ خارجا عن ذاته لزمه ان يستكمل بغيره وان وضع انه لا يعقل شيأ خارجا عن ذاته لزم ان يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم انهم نزهوا الصفات الموجودة في البارى تعالى وفي المخلوقات عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي فينا شبيها بالعقل الذي فيه وهو أحق شيء بالتنزيه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه

(الوجه الثاني قال أبو حامد) هو ان قولهم الى قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في سؤالين أحدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الاول والسؤال الثاني هو هل يتكثر علمه بتكثير المعلومات فانه محيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن ان يحيط علمه بغير المتناهي (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمتنع في العلم الاول ان يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمتنع عند الفلاسفة ان يكون يعلم غيره وذاته علما مفترقا من جهة انه يكون هنالك علوم كثيرة وانما امتنع عندهم ان العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه ولو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على انه علة للموجود والكثرة التي تنفي الفلاسفة هو ان يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى نفي كثرة المعلومات الا على طريقة الجدل فنقله السؤال من الكثرة التي عندهم الى الكثرة التي في المعلومات نقله فعل من افعال السوفسطائيين لانه أوهم انهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه

ليس تعدد المعلومات في العلم الازلي كتعددها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين احدهما من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني تعددها في انفسها في العقل منا اعني التعدد الذي يلحق اجناس الاول كقسمة (قلت) الموجود باقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فان العقل مثلا هو واحد من الامر الكلي المحيط بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الانواع وهو بين انه اذا نزهنا العلم الازلي عن معنى الكلي انه يرتفع هذا التعدد و بقي هنالك تعدد ليس شأن العقل منا ادراكه الا لو كان العلم منا هو بعينه ذلك العلم الازلي وذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال القوم ان المعقول حدها تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم وأيضا قالوا العقل منا هو علم الموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم منا اكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الازلي ان يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم ان العلم الاول يجب ان يكون علما بالفعل والا يكون هنالك كلية أصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن الجنس وانما امتنع عندنا ادراك ما لا نهاية له بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما ان وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا كله مما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد بالفعل سبحانه لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني لانه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علمنا ان علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا عند هذا غيره من الفلاسفة الى قوله وتخييله (قلت) الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك ان القوم انما نفوا ان يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أخس وجودا لئلا يرجع المعلول علة والاشرف وجودا أخس لان العلم هو المعلوم ولم ينفوه من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلم أشرف وجودا من العلم الذي نعلم نحن به الغير بل واجب ان يعلمه من هذه الجهة لانها الجهة التي من قبلها أوجد الغير عنه واما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الازلي فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسئلة الى القول بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلنا وهو بالجملة لئلا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فابن سينا انما رام ان يجمع بين القول بانه لا يعلم الا ذاته و يعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه و بغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا استحي من سائر الفلاسفة بل هو قول جميعها واللازم عن قول جميعهم واذا تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل

الرجل من الجهل على الحكماء مع ما ظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا أثبت الى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد مجيبا لهم ولنا مهما كان العلم واحدا الى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كله كلام ظني بل غايته خطبي أو جدلي وتصوير ما حكاه في نصرة الفلاسفة في كون علم الله متحدا احتجان تقهجهما انه يظهر ان في المعقولات منا احوالا لا تتكثر ذوات المعقولات بتكثرها كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكثر الذوات بتكثرها مثل ان الشيء واحد وهو موجود وضرورى وممكن وان هنا اذا كان موجودا فهو دليل على وجود علم متحد محيط بعلوم كثيرة بل غير متناهية فالحجة الاولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الامور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس وهي فيه شبيهة بالاحوال في الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة فيها والاسلاب وذلك ان الاضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها انها احوال لا تتكثر المعقولات بها واحتج على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور اضافة هي من هذا الباب فهو بما نذهب اليه الحجة فان الاضافة والمضافين علوم كثيرة وان علمنا بالابوة مثلا غير علمنا بالاب والابن والحق أن الاضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات واما الاضافة التي في المعقولات فهي ان تكون حالا أولى منها من أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لانه شبه العلم الانساني بالعلم الازلي ورام ان يحله بما يظهر في العلم الانساني فقد نقل الحكم من الشاهد الى الغائب في موجودين في غاية التباعد لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف واما الحجة الثانية فهي انا نعلم الشيء بعلم واحد ونعلم انا نعلم بعلم هو حال في العلم الاول لا صفة زائدة عليه والدليل على ذلك انه يمر الى غير نهاية واما ما جاوب به من ان هذا العلم هو علم ثان وانه لا تسلسل فلا معنى له اذ معروف من أمره انه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالما بالشيء غافلا عن انه يعلم انه يعلم ان يكون اذا علم أنه يعلم فقد علم علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم الاول ولذلك لم يمتنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علما قائما بذاته زائدا على العلم الاول لم يصح فيه المرور الى غير نهاية واما الحجة التي الزم بها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون ان علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل لا مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لا انفكاك لخصومهم عنها الا بان يضعوا ان علم الباري تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا أجهل ممن يعتقد ان علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق الا من باب الكمية فقط وهذه كلها أقاويل جدلية والذي يعتمد عليه ان علم الله تعالى واحد وانه ليس معلولا عن المعلومات بل هو علة لها والشيء الذي أسبابه كثيرة هو لعمري كثير واما الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم ان يكون كثيرا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة وعلم الاول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم وأما هذه الاقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها أقاويل جدلية وأما قوله ان قصده ههنا ليس هو معرفة الحق وانما قصده ابطال أقاويلهم واظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به

بل بالدين فى فضائه الشرو كيف لا يكون ذلك كذلك وعظم ما استفاده هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التى وضعها انما استفاده من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهب انهم اخطؤا فى شئ فليس من الواجب ان ننكر فضلهم فى النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التآليف ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ التغلو فيها الى ان استخرجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاده منها حتى فاق أهل زمانه وعظم فى ملة الاسلام صيته وذكره ان يقول فيهم هذا القول وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم وان وضعنا انهم يخطؤن فى أشياء من العلوم الالهية فانا انما نحتج على خطئهم من القوانين التى علمونا اياها فى علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ ان كان فى آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافيا فى مدحهم مع انه لم يقل أحد من الناس فى العلوم الالهية قولا يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى بامر الهى خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل فى القول والعمل والذى حكاه عن صفة ايمان من اتبع الشرع فى هذه الاشياء هو الذى يقوله محققوا الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادى (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله فى مسئلة مفردة (قلت) الكلام فى علم البارى تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة فضلا على ان يثبت فى كتاب فانه لا تنتهى افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق واذا خيض معهم فى هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكافى فى سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الاول تعليم الجمهور فى تفهيم هذه الاشياء فى البارى تعالى لوجودها فى الانسان كما قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ بل واضطر الى تفهيم معان فى البارى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى أولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت أيدينا انعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدى فهذه المسئلة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت فى كتاب الا فى الموضوعة على الطريق البرهانى وهى التى شأنها ان تقرأ على ترتيب و بعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس فالكلام فى هذه الاشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم ابدان كثير من الحيوانات التى تلك الاشياء سموم لها فان السموم انما هى أمور مضافة فانه قد يكون سما فى حق حيوان شئ هو غذاء فى حق حيوان آخر وهكذا الامر فى الاراء مع الانسان أعنى قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس وغذاء فى حق نوع آخر فمن

جعل

جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية
لجميع الناس ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الاغذية كلها سموما لجميع الناس
وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن سقى الناس
من هو في حقه سم فقد استحق القود وان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في حقه
غذاء حتى مات وجب عليه القود ايضا فعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى
الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقه سم على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ان يجتهد
بصناعته في شفائه ولذلك استجزنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والا فما كنا نرى ان ذلك
يجوز لنا بل هو من اكبر المعاصي او من اكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم
بالشريعة واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة فلنقل في ذلك بحسب ما يبلغه قوة الكلام
في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه
المسألة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك
بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك
بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها أعني الجواهر والاعراض ووجدوا التي
لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام وأعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها بها
صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالفت
هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض أمورا زائدة على الذات المشار اليها
القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها اليها أعني الى
الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة
الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا
على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها أعني الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك
الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي بها صارت النباتات نباتا من
قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل أفعال الحيوان الخاصة
به وكذلك ادركوا ان في الجمادات صورا بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة
بها ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا انها في محل من تلك الذات وتميز لهم في ذلك المحل بانقلاب
الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس بانقلاب تلك الصفات وتغيرها
مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي
بها سميت النار نارا الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء
هواء واستدلوا أيضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تنفعل عن غيرها كما
استدلوا بالفعل على الصورة وذلك انه لم يمكن ان يتوهم ان الفعل والانفعال هما عن شيء هو
طبيعة واحدة فاعتقدوا من أجل هذا ان جميع الاجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين
فاعلة ومنفعلة فسموا الفاعل صورة وماهية وجوهرا وسموا المنفعلة موضوعا وعنصرا ومادة
وظهر لهم من هذا ان هذه الاجسام المحسوسة ليست اجساما بسيطة على ما يظهر للحس ولا
مركبة من أجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا ان الذي يدرك الحس من

فهذه هي الاجسام التي اشار اليها انها مركبة من هذين الشيئين الذي هو احدهما صورة والآخر مادة وان الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصورة وانها انما تصير معقولات وعقلا اذا جردها العقل من الامور القائمة بها اعني الذي هو موضوع ومادة ووجدوا الاعراض تتقدم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة اعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما تميزت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعتين احداهما قوة والاخرى فعل نظروا اى الطبيعتين هي المتقدمة على الاخرى فوجدوا ان الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العلل والمعلولات أيضا فافضى بهم الامر الى علة أولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم ان يكون فعلا محضا والا يكون فيها قوة اصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم ان لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل بريء من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم بجملتها فان كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فعرضك أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وان كنت ممن تقصك واحدة من هذه الثلاثة فعرضك أن تقتصر في ذلك على ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدثة في الاسلام فانك ان كنت من أهلها لم تكن من اهل اليقين ولا من أهل الشرع فهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم ان يعتقدوا ان هذه الذات التي وجدوا انها مبدؤ العالم انها بسيطة وانها علم وعقل ولما رأوا ان النظام الموجود هاهنا في العالم واجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدؤ العالم الذي أفاده أن يكون موجودا وان يكون معقولا وهذا بعيده من المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه والكثير من الناس والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل له وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحي وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول فقوله وأى محال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الا ان تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل ان الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة والقوم انما نفوا عنه ان يكون علمه بالموجودات

على

على نحو علم الانسان بها الذى هو معلول عنها فعلمنا الموجودات على الضد من علم الانسان اذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم واما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية اصلا ولا ذات لان موجودات لا ماهية لها ولا هى ماهية لا تفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى ان له ماهية خاصة بها تميز الذات عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هى التى يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال لهؤلاء لم تخاصموا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازى فانا نقول عليه من ذاته او غير ذاته الى قوله بذاته عين ذاته كلام فى غاية الركاكة والمتكلم به احق انسان بالخزى والافتضاح فان هذا هو لزام ان يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك ان الانسان من جهة انه شئ مركب من محل وعلم موجود فى ذلك المحل لزم ان يكون علة غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا كان المحل هو السبب فى تغاير العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان اشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته وجب ان يكون ما هو بذاته عقل هو اشرف من الموجودات وان يكون منزها عن النقص الموجود فى عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك سائر الصفات قلت الشرارة والهوية فى قوله اظهر فانه قد تبين ان من الصفات ما هو احق باسم الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهى الصفة التى من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك انه قد تبين ان المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما وجد له القيام بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهى فى وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وان يظهر من امر بعضها انها تحتاج الى المحل فى الامور المتغيرة لان الاصل فى الاعراض ان تقوم بغيرها والاصل فى الماهيات ان تقوم بذاتها الا ما عرض هنا للاشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة الى موضوع فهذا الوصف هو اشد شئ بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبيه العلم الذى هنالك بالاعراض التى هنا كلام فى غاية الضعف وهو اشد سخفا ممن يجعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف فى تهافت هذا القول كله وسخفه فليسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة وما ابعد طبيعة العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الاول تعالى واذا كان فى غاية البعد من طبيعة العرض فهو فى غاية البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة فى ابطال قولهم الاول يجوز ان لا يشارك غيره فى جنس) ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له حد قلت هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة فى هذا القول وفيه حق وفيه باطل اما قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل فان كان اراد بالجنس المقول بتواطئ فهو حق وكذلك الفصل المقول بتواطئ لان كل ما هذه صفته فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذى يوجد له الحد واما ان عنى بالجنس المقول بتشكيك اعنى بتقديم وتأخير فقد يكون له جنس هو الموجود مثلا او الشئ او الهوية او الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود فان امثال هذه الحدود مستعملة فى العلوم مثل ما قيل فى حد النفس انها استكمال لجسم طبيعى آلى ومثل ما قيل فى حد الجوهر انه الموجود لا فى موضوع لكن ليس تكفى هذه فى معرفة الشئ وانما يؤتى بها ليتطرق من ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت امثال

هذه الحدود والى تصوره بعضها ببعض وأما حكايته عن الفلاسفة ان اسم الموجود انما يدل من ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه فى غير ما موضع وما قاله أحد منهم الا ابن سينا فقط وذلك انه لما انتفى عنده ان يكون جنسا ولا بتواطئ وانتفى أيضا ان يكون اسما مشتركا زعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء وما قاله فى الذات يلزمه فى اللازم ولو كان لازما لم يقل فى جواب ما هو وأيضا ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطئ أو باشتراك أو بلزوم آخر فان كان يدل بتواطئ فكيف يوجد عرض مقول متواطئ على أمور مختلفة الذوات وأظن ابن سينا انه يسلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شئ هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة فى طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة ان يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها فى ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التى وجودها مثل هذا الوجود فيها أول هو العلة فى سائر ما يوجد فيها فى ذلك الجنس مثال ذلك ان قولنا حار مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى الاشياء الحارة والذى يقال عليه بتقديم منها وهى النار هى السبب فى وجود سائر الاشياء الحارة حارة وكذلك الامر فى الجوهر وفى العقل وفى المبدأ وفى ما أشبه ذلك من الاسماء وأكثر ما تعم ما يحتوى عليه العلم الالهى هو من هذا الجنس والاسماء التى بهذه الصفة توجد فى الجواهر وتوجد فى الاعراض وما قاله فى رسم الجوهر هو شئ لا معنى له بل الوجود هو جنس الجوهر المأخوذ فى حده على نحو ما توجد أجناس هذه الاشياء فى حدودها وقد بين ذلك أبو نصر فى كتابه فى البرهان والامر عند القوم أشهر من هذا وانما غلط ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب وكان الذى يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل فى الحقيقة على معقول من المعقولات الثوانى أعنى المنطقية ظن انه حيثما استعمله المترجمون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجمون ان يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشئ وقد بين ذلك أبو نصر فى كتاب الحروف وعرف ان أسباب الغلط الواقع فى ذلك هو ان اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو فى أصل اللغة مشتق الا ان المترجمين لما لم يجدوا فى لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء يقسمونه الى الجوهر والعرض والى القوة والفعل أعنى لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا على أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعى لا لغوى وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع فى ذلك ان يعبر عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه رأى أن هذه أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية لكنها أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة فى لسان العرب ولذلك عدل الفريق الآخر الى اسم الموجود والموجود الذى هو بمعنى الصادق هو الذى مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية فى المركب ضرورة وهو فى البسيط هو والماهية واحد لا المعنى الذى دل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا

هو الماهية بعينها فاذا قلنا ان الموجود منه جوهر ومنه عرض لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي يدل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينها وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق ولذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهورة عند القدماء وهي القائلة هل الموجود واحد أو أكثر من واحد وهي التي تكلم فيها ارسطو مع برمنيدس ومالسيس من القدماء في الاولى من السماع الطبيعي فليس ينبغي أن يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال ان الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم ولما فرغ من تقرير قولهم أخذ في الرد عليهم فقال (قال أبو حامد) فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليهم من وجهين الى قوله محال (قلت) قد قلت ان هذا انما يلزم في المشاركة التي توجد من قبل الجنس المقول بالتواطئ لا من قبل الجنس المقول بالتشكيك فاذا التزم معه في مرتبة الاول في الالوهية باسم مقول عليهما بتواطئ فهو جنس فينبغي أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا اشتراكا في الجنس وان كان مقولا بتقديم وتأخير لزم أن يكون المتقدم علة للمتأخر ثم (قال أبو حامد) مناقضا لهم فنقول هذا النوع الى قوله صانعين (قلت) اما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن الشئ الذي بالقوة والشئ الذي يكون بالفعل لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليست توجد بالفعل في وقت من الاوقات خلية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد وله فاعل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عريا من الفصل فقارنة كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرط في وجود الآخر والشئ بعينه لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده فله ضرورة علة هي التي افادته الوجود بان قرنت الشرط بالمشروط فيه وعندهم أيضا ان القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا فبالعرض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة فبالعرض وذلك انه ليس يتميز المقبول فيه من القابل الا من جهة ان أحدهما بالقوة شئ آخر وهو بالفعل الشئ المقبول وكل ما هو بالقوة شئ آخر فهو ضرورة يقبل ذلك الشئ لا آخر ويخلع الشئ الذي بالفعل ولذلك ان ألفي ههنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلاهما قائم بذاته لكن القابل هو جسم لا عرض ضرورة فان المقبول انما يوجد أولا للجسم أو لما هو في جسم فان الاعراض لا توصف بالقبول ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة ولا بالجملة ما لا ينقسم وأما فاعل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان واما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الا ما تشككوا فيه من أمر العقل الذي بالقوة فانه اذا كان المركب من موصوف وصفة ليست زائدة على الذات كان كائنا فاسدا وكان جسما ضرورة وان كان مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير أن يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لزم ضرورة أن يكون ذا كمية وان يكون جسما لانه اذا رفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ارتفع عنها أن تكون قابلة محسوسة وكذلك يرتفع ادراك الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما عقلا فيرجعان الى معنى واحد بسيط لان العقل

والمعقول قد علم من أمرهما أنهما معنى واحد اذ كان التكثر فيه بالعرض أعنى من جهة الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ليس شيأ أكثر من وضعهم جسما قديما وأعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التى هى الجسمية ارتفع أن يكون فى نفسه معنى محسوسا فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول فان جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم لزم أن يكون عقلا ومعقولا وذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تغليطهم كله انما هو من باب تسميتهم اياه واجب الوجود وانه اذا استعمل بدل ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما ألزموه من الصفات الواجبة لواجب الوجود ليس بصحيح لانه اذا وضع موجود ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود بنفسه كما أنه اذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فاحرى ان لا ينقسم الى شيئين علة ومعلول ووضع المتكلمين الاول مركبا من صفة وموصوف يقتضى أن يكون له علة فاعلة فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود وهو ضد ما وضعوه من كونه من الموجودات التى ترجع الصفة والموصوف فيها الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا والاطالة فيه وأما ما قاله من ان الاول تعالى ان لم يستحل فى حقه ان يكون مركبا من موصوف وصفة هى عين الموصوف فقد قلنا على أى جهة يستحيل وعلى أى جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد وأما قولهم ان برهانهم على نفى الاثنينية ليس بمانع أن يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السماء والآخر هو علة الارض أو أحدهما هو علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضى تضادا مثل المباينة التى توجد بين الحمرة والحرارة فانها توجد فى محل واحد فقول ليس بصحيح لانه اذا فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعة واحدة وذات واحدة لا لطبائع مختلفة لزم ضرورة متى وضع شئ من تلك الطبيعة مساويا فى الطبع والعقل للطبيعة الاولى أن يكونا مشتركين فى وصف متباينين فى وصف والذى يتباينان به لا يخلو أن يكون من نوع تباين الاشخاص أو من نوع تباين الانواع فان كان من نوع تباين الانواع قيل عليهما اسم الاله باشتراك الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الانواع المشتركة فى جنس واحد هى اما اضداد واما بين الاضداد وهذا كله مستحيل وان كان تباينهما بالشخص فكلاهما فى مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان وضع ان تلك الطبيعة بعضها اشرف من بعض وانها مقولة عليها بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلا مبتدع السماوات هو المبتدع للعلة التى ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى أعنى من يضع أن الاول يفعل بوسائط علل كثيرة أو يضع أن الاول علة بنفسه الى العوالم قامت من علة ومعلول فان البحث عن هذه العلل هو الذى افضى بنا الى علة أولى تجمعها ولو كانت هذه المبادى المختلفة بعضها مطلقا من بعض أعنى ليس بعضها علة للبعض لما كان من العالم شئ واحد ومرتبط وهذا المعنى هو الذى دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (قال أبو حامد) فان قيل انما يستحيل هذا فى قوله لا على التعيين (قلت) حاصل ما حكاه فى الاحتجاج عن الفلاسفة انهم يقولون لا يخلو ان يكون الفصل الذى يقع به

الاثنينية

الاثنينية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود ان يكون فصلا ليس شرطا في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فواجب الوجود واحد ضرورة كما انه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والبياض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان الفصل الذي به يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرط في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يجتمعا في وجود اللون فهو يعاند هذا القول بعنادين احدهما ان هذا انما عرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود أمرا سلبيا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معللة فكيف يستعمل في نفي ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو ان يكون ما به يفترق ما لا علة له شرطا في كونه لا علة له أولا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووجه فساد هذا القول فيما زعم هو ان ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الاسماء المعدولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها علل وشروط وهي التي اقتضت لها ذلك السلب كما لها اسباب وشروط هي التي اقتضت لها الاوصاف الايجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الايجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة سلبية له لا علة له فلا فرق بين ان يقال فيه واجب الوجود أو لا علة له فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول لا من خصومه وأما المعاندة الثانية فتحصيلها ان قولهم لا يخلو ان يكون ما به يتباين واجب الوجود شرطا أو ليس بشرط فان كان شرطا فلم ينفصل أحدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم وهو مثل قول القائل اللون ان وجد منه أكثر من واحد فلا يخلو ان يكون ما ينفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون أولا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم ينفصل أحدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحد منهما شرطا في وجود اللونية فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر وهذا كذب ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة بناه هنا على القول بان الوجود هو عرض في الموجود أعني الماهية وعاند هو بان الوجود في كل شيء هو غير الماهية وزعم ان قولهم انما بنوه على هذا والفرق الذي أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما الزموه من أمر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك أحد ان فصول الجنس هي علة الجنس سواء انزلت للجنس وجودا غير ماهيته أو ماهية نفس وجوده لانه ان كانت فصولا للوجود وكان الوجود للون غير ماهية اللون لزم ان لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولا الماهية

اللون بل فصولا للعرض من اعراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك المعنى هو انا اذا قسمنا اللون
لفصوله فقلنا الوجود للون بما هو لون انما يكون بالفعل اما لانه أبيض أو أسود أو غيره من
الالوان فلم نقسم عرضا للون وانما قسمنا جوهر اللون فالقول بان الوجود عرض في الموجود
باطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه عن الاعتراض كلام ساقط وقوله انهم بنوا نفي التثنية
على نفي التركيب بالمعنى والفصل ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فمتى ابطلنا
الاخير الذي هو أساس الاساس بطل عليهم الكل كلام غير صحيح فان بناءهم نفي التثنية بالعدد
في شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم بالتواطئ أمر بين بنفسه فانه متى انزلنا التثنية
والاشتراك في شيئين بسيطين عاد البسيط مركبا وتحصيل القول في هذا ان الطبيعة المسماة
واجب الوجود وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها انه لا يخلو ان تكون واحدة بالعدد أو
كثيرة ثم ان كانت كثيرة فلا يخلو ان تكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطئ
أو واحدة بالنسبة أو تكون واحدة بالاسم فقط فان كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمرو
وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورة وذلك مستحيل وان كانت مختلفة الصورة واحدة
بالجنس المقول عليها بالتواطئ فهي مركبة ضرورة وان كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة
الى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبعضها علل لبعض تنتهي الى أول فيها وهذه هي حال
الصور المفارقة للمواد عند الفلاسفة واما ان كانت انما تشترك في الاسم فليس مانع يمنع من
ان يوجد منها أكثر من واحد فان هذه هي حال الاسباب الاول الاربعة اعني الفاعل الاول
والصورة الاخيرة والغاية الاخيرة والمادة الاخيرة فكذلك ليس يحصل من هذا النوع من
الفحص شيء محصل ولا يفضي الى المبدء الاول كما ظن ابن سينا ولا انه واحد ولا بد (المسلك
الثاني) للالزام وهو انا نقول الى قوله وكلاهما محالان عندهم (قلت) أما انت ان كنت
فهمت ما قلناه قبل هذا من ان ههنا اشياء يعمها اسم واحد لا عموم الاشياء المتواطئة
ولا عموم الاشياء المشتركة بل عموم الاسماء المنسوبة الى شيء واحد المشككة وان خاصة
هذه الاشياء ان ترتقي الى أول في ذلك الجنس هو العلة الاولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك
الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الاشياء الحارة ومثل اسم الموجود
المقول على الجواهر وعلى سائر الاعراض ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الوضع
وعلى سائر الحركات فلست تحتاج الى توقيف على الخلل الداخل في هذا القول وذلك
ان اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير وان فيها عقلا أولا
وهو العلة في سائرها وكذلك الامر في الجوهر والدليل على ان ليس لها طبيعة واحدة
مشتركة ان يكون بعضها علة لبعض وما هو علة الشيء فهو متقدم على المعلول وليس يمكن
ان تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس الا في العلل الشخصية وهذا النوع من
المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فان الاشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة
في سائرها بل كلها في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شيء بسيط والاشياء المشتركة في معنى مقول
عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة ان يكون فيها أول بسيط وهذا الاول ليس يمكن ان يوجد
فيه اثنينية لانه مهما فرض له ثان وجب ان يكون في مرتبته من الوجود وفي طبيعته فيكون
هنالك

هذه الطبيعة مشتركة لهما اشتركا فيها اشتراك الجنس الحقيقي فيجب ان يفترقا بفصول
زائدة على الجنس فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل وكل ما هو بهذه الصفة فهو
محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب ان يكون واحدا لانه ان لم يكن
واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لان الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك انه
كما انه ليس للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الاشياء الممتدة في الوجود المختلفة
بالزيادة والنقصان ليس لها نهايتان من طرف واحد فابن سينا لم يعترف بوجود هذه الطبيعة
المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطئ وبين الطبائع التي لا تشترك الا في اللفظ
فقط أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض *(المسئلة الثامنة)* في ابطال قولهم ان وجود
الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب
له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين الى قوله لا تنفي الوحدة (قلت) لم ينقل أبو حامد *
مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد ان الوجود من الشيء
يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجز عنده ان تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات لانه
لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل فلزم عنده من هذا ان كل ما
وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة ولما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون
وجوده عين ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بان شبه الوجود بلازم من لوازم الذات ليس بصحيح
لان ذات الشيء هي علة لازمه وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لان وجود الشيء متقدم
على ماهيته وليس وضعه ماهيته هي آنيته هو رفع الماهية كما قال بل اعطاه وايجاب الماهية
والآنية واذا وضعنا الوجود لاحقا من لواحق الموجود وكان الذي يعطي وجود الاشياء في
الاشياء الممكنة هو الفاعل فيجب ان يكون ما لا فاعل له اما ان يكون لا وجود له وذلك مستحيل
واما ان يكون وجوده هو ماهيته لكن هذا كله مبناه على غلط وهو ان الوجود الشيء لازم من
لوازمه وذلك ان الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي يدل على الصادق
ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء موجود في ماله سبب يقتضي وجوده بوجه قوة قولنا
هل الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطاليس في أول المقالة الثانية من كتاب
البرهان واما اذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده وأما
اذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير وأيا
ما كان فلا يفترق في ذلك ماله علة وما ليس له علة ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو
المراد بالصادق وان دل على معنى زائد على الذات فعلى انه معنى ذهني ليس له خارج النفس
وجود الا بالقوة كالحال في الكلي فهذه هي الجملة التي منها نظر القدماء في المبدأ الاول فانهم وجدوا
موجودا بسيطا واما الحكماء من أهل الاسلام المتأخرين فانهم لما زعموا انهم نظروا في طبيعة
الموجود بما هو موجود آل بهم الامر الى موجود بسيط بهذه الصفة والطريقة التي يمكن عندي
ان تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو ان الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها
خروجها من القوة الى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل اعني فاعلا يحركها
ويخرجها من القوة الى الفعل فان كان المخرج هو أيضا من طبيعة الممكن وجب ان يكون له مخرج

وان كان ذلك من طبيعة الممكن ايضا اعنى الممكن فى جوهره وجب ان يكون ههنا مخرج واجب
فى جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المارة الى غير نهاية فاما
اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منهما ممكن وجب ضرورة ان يكون
الموجب لها اعنى الذى يقتضى لها الدوام شيأ واجبا فى جوهره اذ قد ظهر من امرها وجوب
المرور فيها الى غير نهاية اعنى الاشياء الممكنة فى جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك
أصلا لما كان سبيلا الى حدوث الحركة وانما وجب ان يتصل الوجود الحادث بالوجود الازلى
من غير ان يلحق الاول تغير بوساطة الحركة التى هى من جهة قديمة ومن جهة حادثة والمتحرك
بهذه الحركة هو الذى يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود بغيره وهذا الواجب من غيره لم يكن
بد من ان يكون جسما متحركا على الدوام فان بهذه الحركة امكن ان يوجد المحدث فى جوهره
والفاسد عن الازلى وذلك بالقرب من الشئ تارة والبعد تارة كما ترى ذلك يعرض للموجودات
الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية وانما كان هذا المتحرك واجبا فى الجوهر ممكنا فى الحركة
المكانية وجب ضرورة ان ينتهى الامر الى واجب الوجود باطلاق اى ليس فيه امكان أصلا
لا فى الجوهر ولا فى المكان ولا فى غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا ضرورة
لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذا النحو من البيان كاف
عندى فى هذا الطريق وهو حق فاما ما يزيده ابن سينا فى هذه الطريقة و يقول ان الممكن
الوجود يجب ان ينتهى اما الى واجب الوجود من غيره او واجب الوجود من ذاته فان انتهى
الى واجب الوجود من غيره وجب فى الواجب الوجود من غيره ان يكون لازما عن واجب الوجود
لذاته وذلك انه زعم ان الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى
واجب واذا كانت هذه الزيادة عندى فضلا وخطأ لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان
أصلا ولا يوجد شئ ذو طبيعة واحدة يقال فى تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة
لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان أصلا لان الممكن نقيض الواجب وانما الذى
يمكن ان يوجد شئ واجب من جهة طبيعة ما ممكن من جهة طبيعة أخرى مثل ما يظن الامر عليه
فى الجرم السماوى أو فيما فوق الجرم السماوى اعنى انه واجب فى الجوهر ممكن فى الحركة فى
الاين وانما الذى قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد فى السماء انها فى جوهرها واجبة من غيرها
ممكنة من ذاتها وقد قلنا فى غير ما موضع ان هذا لا يصح بالبرهان الذى استعمله ابن سينا فى
واجب الوجود ومتى لم يفصل هذا التفصيل ويعين هذا التعيين كان من طبيعة الاقاويل العامة
الجدلية ومتى فصل كان من طبيعة الاقاويل البرهانية وينبغى ان تعلم ان الحدوث الذى صرح
الشرع به فى هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاهد هنا وهو الذى يكون فى صور الموجودات
التى تسميها الاشعرية صفات نفسانية وتسميها الفلاسفة صورا وهذا الحدوث انما يكون من
شئ آخر وفى زمان ويدل على ذلك قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا
رتقا وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان الآية وأما كيف حال طبيعة الموجود
الممكن مع الوجود الضرورى فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ولان معرفته ليست
ضرورية فى سعادة الجمهور وأما الذى تزعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من

عدم

غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم أو لم يقل فما قالوه اذا تأملته
بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو النهي
عن الفحص الذي سكت عنه الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتفكرون حتى
يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الايمان وفي بعض
طرق الحديث اذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد فاعلم ان بلوغ الجمهور الى مثل هذا
الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الايمان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول
وجود بلا ماهية الى قوله مالا مزيد عليه (قلت) هذا الفصل كله مغالطة سفسطائية فان القوم لم
يضعوا للاول وجودا بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا ان الوجود في المركب صفة زائدة
على ذاته وان هذه الصفة انما استفادها من الفاعل واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان
هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود لا انه لا ماهية له
أصلا كما بنى هو كلامه عليه في معاندتهم ولما وضع انهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ
يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعقولات موجود لا حقيقة له يشارك
الاول في كونه لا حقيقة له فان القوم لم يضعوا موجودا لا ماهية له باطلاق وانما وضعوا الا ماهية
له بصفة ماهيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية
مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعدوم لا يتصف بنفي شيء
عنه أو ايجابه فهذا الرجل في امثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل
وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل أو نقول ان هنالك ضرورة داعية الى ذلك واما قوله ان
معنى واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيه
صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لا فاعلة من خارج ولا هي جزء منه واما قوله
ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية
والوجود ليس بماهية فكذا مالا مزيد عليه فان الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على
الذات وهي بمنزلة قولنا فيه انه ضروري وأزلي وكذلك الوجود اذا فهم منه ما فهم من الشيئية
لم يكن أمرا زائدا على الذات واما ان فهم منه عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود
المركب فقد يعسر أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الا أن يقال كيف يعود العلم
في البسيط هو نفس العالم وأما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه
الشكوك وكذلك ان فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان
الموجود في البسيط هو نفس الماهية (المسئلة التاسعة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان
الاول ليس بجسم الى قوله أن يكون صانعا (قلت) أما من لا دليل له على أن الاول ليس بجسم
الا من طريق انه قد صح عنده ان كل جسم محدث فما أوهى دليله وأبعده من طبيعة المدلول
لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات مختلة وما أحرى من جوز
مركبا قديما كما حكيته ههنا عن الاشعرية أن يجوز وجود جسم قديم لا يكون من الاعراض
على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثلا فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث لانهم بنوا
دلالتهم على حدوث الاعراض والقدماء من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته

بل من غيره ولذلك لا يعتقدهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما
لكن ان نقلنا أقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية فلتستبين في مواضعها وأما قوله في
الاعتراض على هذا قلنا قد أبطلنا الى قوله كان معلولا فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقال
انه لا دليل لهم على أن واجب الوجود بذاته لا يكون جسما الا بمعنى واجب الوجود بذاته لا علة
له فاعلة فمن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة لاسيما اذا وضع جسما بسيطا غير منقسم
لا بالكمية ولا بالكيفية وبالجملة مركب قديم لا مركب له وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها الا
بأقاويل جدلية وجميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه أو على ابن
سينا كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك
وقوله مجيبا عن الاشعرية القديم من ذاته لا يفتقر الى علة من قبلها كان قديما فاذا وضعنا
نحن قديما من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تصر الذات قديمة من أجل غيرها
(قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركبا من علة ومعلول وان تكون الصفات قديمة من قبل
علة وهي الذات فان كان المعلول ليس شرطا في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل ان الذات القائمة
بذاتها هي الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا شيأ قديما بذاته وأشياء قديمة بغيرها
ومجموع هذه هو الاله وهذا بعينه هو الذي أنكروه على من قال ان الاله قديم بذاته والعالم قديم
بغيره أي بالاله وهم يقولون ان القديم محدو وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله ان انزالنا
موجودا لا موجد له هو مثل انزالنا مركبا لا مركب له وانزالنا موجودا واحدا بهذه الصفة
أو كثيرين مما لا يستحيل في تقدير العقل فهو كله كلام مختل فان التركيب لا يقتضي مركبا
أيضا فيفضي الامر الى مركب من ذاته كما أن العلة ان كانت معلولة فانه يفضي الامر الى علة
غير معلولة ولا أيضا ان أدى البرهان الى موجود لا موجد له أمكن أن يبرهن من هذا انه واحد
وأما قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وكون ذلك موجب لاثبات التركيب في الاول
فغير صحيح فان القوم لا ينفون الماهية عن الاول وانما ينفون أن يكون هنالك ماهية على نحو
الماهية التي في المعلولات وهذا كله كلام جدلي مماري وقد تقدم من قولنا الاقاويل المقنعة التي
تقال في هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي
الى موجود ضروري وانه لا يصدر الممكن عن الضروري الا بواسطة موجود هو من جهة
ضروري ومن جهة ممكن وهو الجرم السماوي وحركته الدورية ومن أقنع ما يقال على أصولهم
ان كل جسم فقوته متناهية وان هذا الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية بالحركة من موجود
ليس بجسم (قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة
للعالم الذي هو مركب من نفس وبدن فان قيل لان الجسم الى قوله والجسم (قلت) اما القول
بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا فهم من التخليق التكوين كان الامر الصادق بالضد
وذلك انه لا يتكون جسم فيما يشاهد الا عن جسم ولا جسم متنفس الا عن جسم متنفس فانه
لا يتكون الجسم المطلق ولو يكون الجسم المطلق لكان التكون من عدم لا بعد عدم ولا
يتكون الاجسام المشار اليها الا من اجسام مشار اليها أو عن أجسام مشار اليها وذلك بان ينتقل
جسم من اسم الى اسم ومن حد الى حد فينتقل جسم الماء مثلا الى جسم النار بان ينتقل من جسم
الماء

الماء الى الصفة التي بانتقالها انتقل عنه اسم الماء وحده الى اسم النار وحدها وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل اما مشارك له بالنوع واما بالجنس المقول بالتواطي أو بتقديم وتأخير وهل ينتقل تخصص الجسمية المخصوصة بالماء الى تخصص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظر وأما قوله ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول مبني من آراء الفلاسفة على رأي من يرى ان المعطي لصور الاجسام التي ليست متنفسة وللنفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطي ذلك جسم متنفس ولا غير متنفس فانه اذا وضع هذا وضع ان السماء جسم متنفس لم يمكن فيها أن تعطي صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لا نفسا ولا غيرها فان النفس التي في الجسم انما تفعل بوساطة الجسم وما فعل بوساطة الجسم فليس يوجد عنه الا صورة ولا نفس اذ كان ليس من شأن الجسم ان يفعل صورة جوهرية لا نفسا ولا غيرها وهو شبيه بقول أفلاطون في الصور المجردة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وحجتهم ان الجسم انما يفعل في حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة وهذه هي أفعال الاجسام السماوية عندهم فقط وأما الذي يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتنفسة فهو موجود مفارق وهو الذي يسمونه واهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي اجسام ذوات صور مثلها اما بالنوع واما بالجنس أما بالنوع فالاجسام الحية هي تفعل اجساما حية على ما يشاهد من الحيوانات التي يلد بعضها بعضا وأما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وأنثى فالاجرام السماوية عندهم هي التي تعطيها الحياة لانها حية ولهؤلاء حجة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض أبو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تتهيأ بها أن توجد الاجسام وغير الاجسام يريد ولم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة وغير المتنفسة وما أغرب دعوى أبي حامد ان المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا وأنت ينبغي أن تعلم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية ولا بد أن تكون مشهورة أو منكرة غريبة ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان الاقاويل البرهانية انما تتميز من الاقاويل الغير البرهانية اذا اعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر فما كان منها داخلا في حد الجنس أو الجنس داخلا في حده كان قولا برهانيا وما لم يظهر فيه ذلك كان قولا غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تحديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد الجهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وفقط في تقرير تلك الجهة في قول من الاقاويل الموضوعة في تلك الصناعة بان تحضر اسباب العين حتى يقع في النفس ان القول جوهري لذلك الجنس أو لازم من لوازم جوهره مع التقوي وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر أو خطرت خطورا ضعيفا فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل أدق من الشعر عند البصر وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء وبخاصة في الامور المادية فانه قوم عمي لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض ولذلك ما ترى ان ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرازها لمن لم ينظر

في كتب القوم على الشروط التي وضعوها فانه يعسر لطبيعتنا كلا من الحق فيها أو نائم
أو صارف أكثر الناس عن جميع آفاته ويلهمنا الذي صنع من هذا الشر عليه أخاف من الحرق
حق الحق ولذلك يعلم الله ما كنت أنقل في هذه الاشياء قولا من أقاويلهم ولا أستجيز ذلك لولا
هذا الشر اللاحق للحكمة وأعني بالحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان
(قال أبو حامد) ضيقا على الفلاسفة فان قيل الجرم الاقصى أو الشمس الى قوله ليس بجسم أصلا
(قلت) ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضع فانه وضعه على الفلاسفة اعتراضا
بانهم لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي اذ كانوا صناحون في ذلك الى
الجواب باصل لا يعتقدونه وانما يعتقده المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء بمقدار
محدود دون سائر المقادير التي كان يمكن ان يكون عليها السماء هو لعلة مخصصة والمخصص
قد يكون قديما فان هذا الرجل قد غالط في هذا المعنى أو غلط فان التخصيص الذي لزمته
الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان التخصيص الذي تريده الاشعرية
انما هو تمييز الشيء اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك
الشيء فاضطرت الى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضع انما أرادوا
بالخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فانه ليس عند الفلاسفة كمية
في موجود من الموجودات ولا كيفية الا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد الامرين اما
ان يكون ذلك أمرا ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه من جهة الافضل فانه
لو كان عندهم في المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضي حكمة لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق الاول
في ذلك الى ما لا يجوز نسبته الى الصناع المخلوقين الا على جهة الذم لهم وذلك انه لا عيب أشد من
أن يقال ومن نظر الى مصنوع ما في كمية أو كيفية لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية
وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه فيقال لانه أراد ذلك لا
لحكمة وعبرة في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله
أعني من أجل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فانما يفعل من أجل شيء ما وذلك
الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة وان كان لها
عرض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق
لما كانت ههنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة أصلا
ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى هوى الصانع وكان كل انسان صانعا أو
نقول ان الحكمة انما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد
في الصانع الاول بل نعتقد ان كل ما في العالم فهو لحكمة وان قصرت عن كثير منها عقولنا
وان الحكمة الصناعية انما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا في
غاية الحكمة فهنا ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت الى وجوده السموات والارضون ومن
فيهما فانه ما من أحد يقدر ان يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه فالقوم من حيث
أرادوا ان ينزهوا الخالق الاول ابطلوا الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته (المسئلة العاشرة)
في بيان تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة وان القول بالدهر لازم لهم (قال)
أبو

أبو حامد قولنا ان من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث الى قوله وهي فيه (قلت) الفلاسفة
تقول ان من قال ان كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أي من العدم
فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة الى برهان فاما ما حمل عليهم من
الاعتراضات في هذا القول حتى ألزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا
معنى للاعادة وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود
بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا ان الحال
لا يشاهد كيفية وجودها في القديم كما يشاهد في الجسم المحدث ولذلك لما أراد أرسطو ان يبين
كون الارض مستديرة بطباعها أنزلها محدثة لينصور العقل منها العلة ثم ينقلها الى الازلية
وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم ولما أتى بالشناعات التي تلزم الفلاسفة أخذ
يجاوب عنهم وهو معاند لا مجاوب ثم قال كل ما لا علة له الى قوله هؤلاء (قلت) كل هذا قد وقع
الجواب عنه والتعريف بمرتبته من الاقاويل التصديقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك وأما
الدهرية فالحس هو الذي اعتمدت عليه وذلك انه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوي
وانقطع به التسلسل ظنت انه قد انقطع بالمعقول ما انقطع بالحس وليس كذلك واما الفلاسفة
فانهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوي ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فأفضى بهم
الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ للوجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك
نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية وأما الاشعرية فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة
أي لم يقولوا بكون بعضها أسبابا لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس
بنوع من التكوين غير مشاهد ولا محسوس وانكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن
الانسان بما هو انسان (قال أبو حامد) معاندا للفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل على ان
الجسم الى قوله لا أصل له (قلت) قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له
علة وفهم من ممكن الوجود ما له علة لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين فان للخصم
ان يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود
الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي افضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال ان
كل موجود فاما ان يكون ممكنا أو ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من طبيعة
الممكن تسلسل الامر فينقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية اذا جوز
أيضا ان من الضروري ما له علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي
له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا ان يطابق
بهذه القسمة رأي الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة
هو ضروري بغيره واما هل الضروري بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته ففيه نظر ولذلك كانت
هذه الطريقة مختلة اذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضرورة لانه لم يقسم
الموجود أولا الى الممكن الحقيقي والضروري وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات ثم قال
أبو حامد مجيبا للفلاسفة في قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له اجزاء هي
علته فان قيل لا ينكر ان الجسم الى قوله أصلا (قلت) هذا القول لازم لزوما لا شك فيه لمن سلك

طريقة واجب الوجود فى اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة لم يسلكها
القدماء وانما أول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا وقد قال انها أشرف من طريقة القدماء
وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل من أمور متأخرة
وهى الحركة والزمان وهذه الطريقة تفضى اليه فيما زعم اعنى الى اثبات موجود بالصفة التى اثبتها
القدماء من النظر فى طبيعة الموجود بما هو موجود ولو افضت لكان ما قال صحيحا لكنها
ليست تفضى وذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا فغايته ما ينتفى عنه ان يكون
مركبا من مادة وصورة وبالجملة ان يكون له حد فاذا وضع موجود مركبا من اجزاء قديمة من
شأنها ان يتصل بعضها ببعض كالحال فى العالم واجزائه صدق على العالم واجزائه انه واجب
الوجود هذا كله اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن ان الطريقة التى
سلكها فى اثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا تفضى بالطبع اليها الا على النحو الذى
قلناه وأكثر ما يلزم هذا القول اعنى ضعف هذه الطريقة عند من يضع ان ههنا جسما بسيطا
غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لان من يضع مركبا قديما من اجزاء بالفعل
فلابد ان يكون واحدا بالذات وكل واحد فى شئ مركب فهو من قبل واحد بنفسه أعنى
بسيطا ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا ولذلك يقول الاسكندر انه لابد ان يكون
ههنا قوة روحانية سارية فى اجزاء العالم كما يوجد فى اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزاءه
بعضها ببعض والفرق ههنا ان الرباط الذى فى العالم قديم من قبل ان الرابط قديم والرباط
الذى بين اجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط
القديم من قبل انه لم يمكن فيه ان يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص كالحال فى العالم فتدارك
الخالق تعالى هذا النقص الذى لحقه بهذا النوع من التمام الذى لا يمكن فيه غيره كما يقوله
ارسطاطاليس فى كتاب الحيوان وقد رأينا فى هذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن سينا لموضع هذا
الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأى وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقا وقالوا ان ذلك
يظهر من قوله فى واجب الوجود فى مواضع وانه المعنى الذى أودعه فى فلسفته المشرقية قالوا
وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب أهل المشرق فانهم يرون ان الآلهة عندهم هى
الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو فى اثبات المبدء
الاول من طريق الحركة وأما نحن فقد تكلمنا فى هذه الطريقة غير ما مرة وبينا الجهة التى منها
يقع اليقين وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا أيضا على طريقة الاسكندر فى ذلك
أعنى الذى اختاره فى كتابه الملقب بالمبادى وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى
طريقة أخرى لكنها مأخوذة من المبادى التى بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن
الطريقة الاشهر فى ذلك هى طريقة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريقة واجب الوجود
عندى على ما أضعه كانت حقا وان كان فيها اجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدمها العلم باصناف
الممكنات الوجود فى الجوهر والعلم باصناف الواجبة الوجود فى الجوهر وهذه الطريقة هى ان
نقول ان الممكن الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب ان يتقدمه واجب الوجود فى الجوهر
الجسمانى وواجب الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب ان يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو

الذى

الذى لا قوة فيه أصلا لا فى الجوهر ولا فى غيره لانه من أنواع الحركات وما هو كذلك فليس بجسم
مثال ذلك ان الجرم السماوى تنظهر من أمره انه واجب الوجود فى الجوهر الجسمانى والا لزم ان
يكون هنالك جسم أقدم منه وظهر من أمره انه ممكن الوجود فى الحركة التى فى المكان فوجب
ان يكون له محرك واجب الوجود فى الجوهر والا يكون فيه قوة أصلا لا على حركة ولا على غيرها
ولا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس بجسم
أصلا ولا قوة فى جسم واجزاء العالم الازلية انما هى واجبة الوجود فى الجوهر اما بالكلية كالحال
فى الاسطقسات الاربع واما بالشخص كالحال فى الاجرام السماوية (المسئلة الحادية عشر)
فى تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلى (قال أبو حامد)
فنقول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول انما قدمه توطئة لقياس بينه
وبين قول الفلاسفة فى العلم القديم لكون هذا القول اقنع فى بادى الرأى من قول الفلاسفة
وذلك ان المتكلمين اذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغى ان يكشف ظهر انهم انما جعلوا
الاله انسانا أزليا وذلك انهم شبهوا العالم بالمصنوعات التى تكون عن ارادة الانسان وعلمه
وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم ان يكون جسما قالوا انه أزلى وان كل جسم محدث فلزمهم
ان يضعوا انسانا فى غير مادة فعالا لجميع الموجودات فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا
والاقوال المثالية مقنعة جدا الا انها اذا تعقبت ظهر اختلالها وذلك انه لا شئ
أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الازلى واذا كان ذلك كذلك
لم يصح ان يوجد نوع واحد يختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد
فى الفصول المقسمة له وذلك ان تباعد الازلى من المحدث أبعد من تباعد الانواع بعضها
مع بعض فكيف يصح ان ينقل الحكم من الشاهد الى الغائب وهما فى غاية المضادة
واذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغائب ظهر انهما باشتراك الاسم
اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائدة على العقل فى الانسان
ليس تنطلق على شئ الا على القوة المحركة فى المكان عن الارادة وعن الادراك الحاصل عن
الحواس والحواس ممتنعة على البارى تعالى وأبعد من ذلك الحركة فى المكان وأما المتكلمون
فانهم يضعون حواس للبارى تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق فاذن اما ان
لا يثبتوا للبارى تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التى هى شرط فى وجود العلم للانسان
واما ان يجعلوها هى نفس الادراك كما تقول الفلاسفة ان الادراك والعلم فى الاول هما نفس
الحياة وأيضا فان معنى الارادة فى الحيوان هى الشهوة الباعثة على الحركة وهى فى الحيوان
عارضة لتمام ما ينقصهما فى ذاتهما والبارى تعالى محال ان يكون عنده شهوة لمكان شئ
ينقصه فى ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل اما فى نفسه واما فى غيره فكيف يتخيلوا ارادة أزلية
هى سبب لفعل محدث من غير ان تزيد الشهوة فى وقت الفعل أو كيف يتخيلوا الارادة وشهوة
حالهما قبل الفعل وفى وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون ان يلحقها تغير وأيضا الشهوة
من حيث هى سبب للحركة والحركة لا توجد الا فى جسم فالشهوة لا توجد الا فى جسم متنفس
فاذن ليس معنى الارادة فى الاول عند الفلاسفة الا ان فعله فعل صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو

علم بالضدين يمكن ان يصدر عنه كل واحد منهما وصدور الافضل من الضدين دون الآخر عن العالم بهما يسمى العالم فاضلا ولذلك يقولون فى البارى تعالى ان الاخص به ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئته جارية فى الموجودات بحسب علمه وان قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص فى البشر هذا كله قول الفلاسفة فى هذا الباب واذا أوردوا هذا كما أوردناه بهذه الحجج كان قولا مقنعا لا برهانيا فعليك ان تنظر فى هذه الاشياء ان كنت من أهل السعادة التامة فى مواضعها من كتب البرهان ان كنت من تعلمت الصنائع التى قبلها البرهان فان الصنائع البرهانية أشبه شئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصناعة ان يفعل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع وانما خالف القول فى هذا العمل لان العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة وأصناف الاقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة ظن بالاقاويل البرهانية انها تتأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعى لم يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال فى صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضعنا فى هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا وانما هو أقاويل غير صناعية بعضها أشد اقناعا من بعض فعلى هذا ينبغى ان يفهم ما كتبنا ههنا ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعا وهذا كله عندى تعد على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك انه ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب ان يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر انه من عقائد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فينبغى ان يسلك من هذه المعانى كل ما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان عقول الناس مقصرة عن الخوض فى هذه الاشياء ولا يتعدى التعليم الشرعى المصرح به فى الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافى فى بلوغ ذلك وذلك انه كما ان الطبيب انما يفحص من امر الصحة على القدر الذى يوافق الاصحاء فى حفظ صحتهم والمرضى فى ازالة مرضهم كذلك الامر فى صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور من الامور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم وكذلك الحال فى الامور العملية ولكن الفحص فى الامور العملية عما سكت عنه الشرع أتم وخاصة فى المواضع التى يظهر انها من جنس الاعمال التى فيها حكم شرعى ولذلك اختلف الفقهاء فى هذا الجنس فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبته وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق فى الامور العلمية بأهل الظاهر يتقى فى الامور العملية أسعد من الظاهر يتقى فى الامور العلمية والناظر من المتخاصمين فى امثال هذه الاشياء ليس يخلو ان يكون من أهل البرهان أو لا يكون فان كان من أهل البرهان تكلم فيه على طريقة البرهان وعرف ان هذا النحو من الكلام هو خاص بأهل البرهان وعرف المواضع التى نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان وان لم يكن من اهل البرهان فلا يخلو ان يكون مؤمنا بالشرع أو كافرا فان كان مؤمنا عرف انه كان فى مثل هذه الاشياء سلم بالشرع وان كان كافرا فعلى أهل البرهان

ما أفسده

معاندته بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي ان يكون حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعتنا هذه الالهية التي ما من مسكوت عنه فيها من الامور العلمية الا وقد نبه الشرع على ما يؤدي اليه البرهان فيها او سكت عنها في التعليم العام واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله مما دعت اليه الضرورة والا فالله العالم والشاهد والمطلع انا ما كنا نستجيز ان نتكلم في هذه الاشياء هذا النحو من الكلام ولما وصف ابو حامد الطرق التي منها اثبتت المتكلمون صفة العلم وغيرها على انه في غاية البيان لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها أخذ يقايس بينها وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك فعل خطابي فقال مخاطبا للفلاسفة فاما انتم ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال واذا عليهم فنقول ولكم الى قوله فما الدليل عليه (قلت) أول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب والحجة عليه ان ما أورده من المقدمات التي أوردها على انها اوائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لما تبين عندهم ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة وان الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجودا وهي المدلول عليها بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود وهو الذي دل على وجود الصور في الموجود وذلك انهم لما ألفوا الجواهر فيها قوى فاعلة خاصة بموجود موجود وقوى منفعلة اما خاصة واما مشتركة وكان الشيء ليس يمكن ان يكون منفعلا بالشيء الذي هو به فاعل وذلك ان الفعل نقيض الانفعال والاضداد لا يقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على جهة التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تنسلخ عنه الحرارة ويقبل البرودة وبالعكس فلما ألفوا حال الفعل والانفعال بهذه الحال وقفوا على ان جميع الموجودات التي التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا ان الجوهر الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كالغاية في الكون اذ كان غير متغير بالفعل ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين لهم انه يجب أن يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عري من المادة فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد اذ كان هذا انما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض وذلك انه لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في الموجودات الفاعلة المنفعلة الى جوهر هو فعل محض وان ينقطع التسلسل بهذا الجوهر وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به هو موجود في المقالة الثامنة من الكتاب الذي يعرفونه بالسماع الطبيعي ولما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة ووقفوا على ما هو ومعلوم انهم نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية فوجدوا بعضها أقرب الى الفعل وأبعد من القوة لكونها متبرئة عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها وألفوا النفس من هذه الصور أبعدها تبريا عن المادة وبخاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية أو ليس هو من الصور المادية ولما ألفوا ان الصور المدركة من صور النفس وجدوها متبرئة عن الهيولى علموا ان علة الادراك هو التبري من الهيولى ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا ان العلة في كونه

الصورة جسادا أو مدركة ليس شيئا أكثر من أنها اذا كانت كمالا بالقوة كانت جسادا أو نفسا
مدركة واذا كانت كمالا محضا لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهانى
وأقيسة طبيعية ليس يمكن أن تتبين فى هذا الموضع التبين البرهانى الاول بتجمع ما شأنه أن
يكتب فى كتب كثيرة مختلفة فى موضع واحد وذلك شئ يعرفه من ارتاض فى صناعة المنطق
أو فى ارتياض وأنه غير ممكن فى هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما ليس منفعلا أصلا فهو فعل
وليس بجسم لان كل منفعل جسم عندهم فى مادة فوجه الاعتراض على الفلاسفة فى هذه
الاشياء انما يجب أن يكون فى الاوائل التى استعملوها فى بيان هذه الاشياء لا فى هذه الاشياء
انفسها التى اعترض عليهم هذا الرجل فبهذا وقفوا على أن ههنا موجودا هو عقل محض ولما
رأوا أيضا النظام ههنا فى الطبيعة وفى أفعالها يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى
علموا أن ههنا عقلا هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا
من هذين الامرين على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض هو الذى أفاد الموجودات الترتيب
والنظام الموجود فى أفعالها وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها وان
مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال فى العقل الانسانى وأنه
لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو أن يقال كل عقل فاما أن يعقل ذاته أو غيره أو يعقلهما جميعا فانه
يقال انه ان عقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته فليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا فى هذا فيما
تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطى الذى صاغه على قوله فليس بصحيح وذلك ان
القياس لا يصح الا حتى يقترن المستثنى منه واللزوم بقياس حملى اما زائد واما أكثر من واحد
والقياس الصحيح الشرطى فى هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس يعقل وهو فى مادة فما
ليس فى مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهى المقدمات التى
قلنا انها عندهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم أوائل أو قريبة من الاوائل واذا
تأول ما قلناه كان قياسا صحيح الشكل صحيح المقدمات اما صحة شكله فان الذى استثنى منه هو
مقابل التالى فانتج مقابل المقدم لا كما زعم هو وانهم استثنوا مقابل المقدم وأنتجوا مقابل التالى
لكن لما كانت ليست أوائل ولا هى مشهورة ولا يقع فى بادى الرأى بها تصديق أتت فى غاية
الشناعة لاسيما عند من لم يسمع قط من هذه الاشياء شيأ فلقد شوش العلوم هذا الرجل تشويشا
عظيما أخرج العلم عن أهله وطريقه (قال أبو حامد) الفن الثانى قولنا انا وان لم نقل الى قوله ولا
مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيأ شنيعا وهو أن البارى تعالى
ليس له ارادة لا فى الحادثات ولا فى الكل لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء
من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس ينفون
الارادة عن البارى تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية انما هى لوجود نقص
فى المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة
وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هى صادرة عن علم وكل ما صدر عن
علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضروريا طبيعيا اذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل
عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معا وذلك

محال

محال فصدور احد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة واما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطلاق بل ارادي منزه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة مقول عليهما باشتراك الاسم كما ان اسم العلم كذلك اعني العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة له عنه هذا هو المفهوم من ارادة الانسان والباري تعالى منزه عن ان يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا صدور الفعل مقترنا بالعلم وان العلم كما قلنا بالضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالضدين ففعله احد الضدين دليل على ان هنا صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال أبو حامد) وهو انا نسلم الى قوله لا جواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه ان يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر عنه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب ان يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة وليس يلزم عنه ان يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم ثم (قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل لو قضينا الى قوله أشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المقول بالشنيع ثم جاوب هو فقال قلنا هذه الشناعة الى قوله بالارادة (قلت) يريد انه يجب عليهم ان كانوا ممن أوجبوا انه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة ان يلتزموا هذه الشناعة كما التزموا شناعة أخرى من قدم العالم ونفي الارادة وهم لم ينفوا الارادة وانما نفوا الجزء الناقص منها ثم قال بم تنكرون على من قال الى قوله وهذا لا مخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين قولهم انه لا يعرف الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان الباري تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرار القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد اللذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة أصلا وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي يحكيها ابن سينا في تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو ايضا في معاندته هي مأخوذة من الامور المعروفة من الانسان ويرومون نقلتها الى الباري تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان بالشيء الذي يفعله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله ويفعل عنه وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أبو حامد وذلك ان كل من يفعل من الناس فعلا ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الاول ونقول له ان هذا أمر موجود في الذي يفعل بارادة ممكن اذا صح ان عالما لا يفعل بارادة ولما قال هذا لان الذي اتخذ هو في تثبيت العلم للباري تعالى تثبيت الارادة له ولهذا قال فهذا لازم

لا جواب عنه يعنى في انه ليس يلزم ان يكون الاول يعقل عندهم من الغير الا المعلول الذى لزم عنه
أولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول وكذلك ما حكى عنهم من انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره
لكان الانسان أشرف منه وعلة وجوده والاقناع في هذا القول بأنه متى توهم الانسان انسانين
أحدهما لا يعقل الا ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم ان الانسان الذى يعقل ذاته وغيره
أشرف من الانسان الذى يعقل ذاته ولا يعقل غيره واما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل من
قبل ان أحدهما فاعل لا منفعل والآخر منفعل لا فاعل فليس تصح هذه النقلة ولما احتج عن
ابن سينا بمقدمة جعلها هو في كل ذى عقل وهو ان الذى أكثر علما أشرف وكان فيما زعم ان
نفى الفلاسفة الارادة ونفيهم الحدوث هو الذى أوجب عليهم ان لا يقدروا ان لا يثبتوا ان الاول
يعلم غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل مفعوله الذى هو غيره من حيث هو مريد له قال ان هذه
الشناعة انما تلزم الفلاسفة فقط يريد كون المعلول الذى هو الانسان أشرف من العلة الذى
هو الخالق تعالى لانهم اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى
العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد تقدم انه ليس بصحيح أعنى نفى الارادة عن البارى تعالى وانما
ينفون الارادة المحدثة ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن انها عامة للعلمين المحدث والازلى
أخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة في هذا الباب من الفرق بين العلمين وهو شيء لازم له في
الحقيقة فقال ثم بم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم
انما احتاج اليه غيره الى آخر ما كتبه وتلخيصه ان هذه الادراكات كلها ان كانت لنقص في
الآدمى فالبارى تعالى منزه عنها فهو يقول لابن سينا انه كما اتفقت مع أصحابك ان كونه
لا يدرك الجزئيات ليس لنقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو
موضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لنقص فيه اذ كان ادراك
الغير هو الذى يكون موضع نقص المدرك والانفصال عن هذا كله ان علمه ليس يقسم فيه
الصدق والكذب المتقابلان بل الذى يقسم الصدق والكذب هو العلم الانسانى مثال ذلك
ان الانسان يقال فيه اما ان يعلم الغير واما ان لا يعلمه على انهما متناقضان اذا صدق أحدهما
كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الامران جميعا أعنى الذى يعلمه ولا يعلمه أى لا يعلمه بعلم
يقتضى نقصا وهو العلم الذى لا يدرك كيفيته الا هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات
يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذى يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم
وأما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لاصولهم
فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هى المؤثرة فيها
وعلم البارى سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هى المنفعلة عنه واذا تقرر هذا فقد
وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذى
يلى هذا وفي الذى يلى الذى يليه ولكن على كل حال فانذكر نحن هذه الابواب وننبه فيها على
ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك (المسئلة الثانية عشر) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان
الاول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته الى قوله عن الخبط والخيال
(قلت) من أعجب الاشياء دعواهم ان حدوث العالم يلزم عنه ان يكون عن ارادة والحوادث

نجدها

نجدها تحدث عن الطبيعة وعن الارادة وعن الاتفاق أما التى تحدث عن الارادة فهى الامور الصناعية وأما التى تحدث عن الطبيعة فهى الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة لكانت الارادة مأخوذة فى حده ومعلوم ان حد الحادث هو الموجود بعد العدم والعالم ان كان حادثا فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعى عن مبادى أمور طبيعية أحرى منه ان يحدث من مبادى صناعية وهى الارادة ولكن اذا أثبت انه وجد عن فاعل أول آثر وجوده على عدمه وجب ان يكون مريدا وان كان لم يزل مؤثرا الوجود والمريد كما قال يلزم ان يكون عالما فقد شاركتهم الفلاسفة فى هذا الاصل والقول كله الذى حكاه عن المتكلمين انما صار مقنعا لان فيه تشبيه الامور الطبيعية بالامور الصناعية اما ما قوله عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن البارى تعالى يصدر على طريق الطبع فقول باطل عليهم والذى يرون فى الحقيقة ان صدور الموجودات منه هو بجهة أعلى من الطبيعة والارادة الانسانية فان كلتا الجهتين يلحقها النقصان وليس يقتسمان الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لا يجوز ان يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا اراديا على نحو مفهوم الارادة ههنا فان الارادة فى الحيوان هى الحركة واذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التى يكون بها المريد فى الشاهد فهو صادر عنه بجهة أشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على انه مريد انه عالم بالضدين فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله أحد الضدين باختيار ومما يلبسون به فى هذا الباب قولهم ان كل فعل اما أن يكون بالطبع أو بالارادة وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان أولها صعود النار الى فوق وهوى الارض الى أسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذ لحقه أمر عارض وهو تكون الشئ فى غير موضعه وهنالك قاسر يقسره والبارى سبحانه منزه عن هذا الطبع ويطلقون أيضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلى مثل الافعال التى تصدر عن الطبائع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة الى انها عقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصناعية التى تتحرك من ذاتها وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رئيسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فما أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم به أبو حامد وأما من يضع حكما كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذى صدر عنه فانه يلزمه أن من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره بما ساق عليه من حجج الفلاسفة فى ذلك ألزمه أن يكون الاول لا يعرف ذاته والالزام صحيح واما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم فى هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن أن يكون ميتا فهو قول اقناعى مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك أن من ليس بحى فليس هو ميتا الا أن يكون شأنه ان يقبل الحياة الا أن يريد بميت ما يدل عليه لفظ موات وجماد فحينئذ يقتسم هذا التقابل الصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما أن يكون حيا واما جمادا هذا اذا فهمنا من الحياة انها مقولة باشتراك الاسم على الازلى والفاسد واما قوله فان عادوا الى أن كل ما هو برى عن

المادة فهو عقل بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا ان الشيء كلام لا برهان عليه وما يقتضيه أصلنا ووجه برهانهم عليه بحسب ما يليق من دون البرهان عليه اذا وضح فى هذا الكتاب أعنى انه ينقص قوته ولا تبعد لها التى انما تخرج من موضعه الطبيعى وأما ما حكاه أيضا عن احتجاج الفلاسفة فى هذا فقولهم ان الموجود اما ان يكون حيا أو ميتا والحى أشرف من الميت والمبدؤ أشرف من الحى فهو حى ضرورة فاذا فهم من الميت الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة وأما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحى حياة وعن ما ليس بعالم علم ويكون الشرف للمبدء انما هو من جهة ما هو مبدؤ الكل فقط فقول كاذب لانه لو جاز أن يصدر عن ما ليس بحى حياة لجاز أن يصدر عما ليس بموجود وجود ولجاز أن يصدر أى شئ اتفق من أى شئ اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لا فى الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا فى النوع وأما قوله ان قولهم ان ما هو أشرف من الحى فهو حى بمنزلة قول القائل ما هو أشرف مما له سمع وبصر فله سمع وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم ينفون عن المبدء الاول السمع والبصر واذا جاز عندهم أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير فيجوز أن يكون ما هو أشرف من الحى ومن العالم غير حى ولا عالم وأيضا كما يجوز عندهم أن يصدر عما ليس له بصر ما له بصر كذلك يجوز أن يصدر عما ليس له علم ما له علم وهذا الكلام سفسطائى مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر أشرف مما له سمع وبصر لا باطلاق بل من جهة ما له ادراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان العلم ليس فوقه شئ فى الشرف لم يجز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم مبدءا كان أو غير مبدء وذلك أن المبادى لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالحال فى المعلومات العالمة وغير العالمة فشرفية المبدء ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم الا لو فضلت شرفية المبدء الغير العالم شرفية المبدء العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدء أشرف من فضيلة العلم ولذلك وجب أن يكون المبدؤ الذى فى غاية الشرف فى الغاية من الفضيلة وهى العلم وانما فر القوم من أن يصفوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نفس وانما وصف نفسه فى الشرع بالسميع والبصير تنبيها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من انواع العلوم والمعرفة ولم يمكن فى تعريف هذا المعنى للجمهور الا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المتسوبين الى العلم بالشريعة فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبى حامد فانا لله وانا اليه راجعون على زلل العلماء ومسامحتهم لطلب حسن الذكر فى امثال هذه الاشياء أسأل الله أن لا يجعلنا ممن يحب بالدنيا عن الاخرى وبالادنى عن الاعلى ويختم لنا بالحسنى انه على كل شئ قدير (المسئلة الثالثة عشر) فى ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك الى قوله ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم (قلت) الاصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس احد العلمين على الثانى وذلك ان ادراك الانسان للاشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة بالعقل والعلة فى الادرك هو المدرك نفسه فلا شك فى تغير الادراك بتغير المدركات وفى تعدده بتعددها وأما جوابه عن ذلك بانه ممكن أن يكون ههنا علم نسبة

المعلومات

المعلومات المتباينة المتقابلات التي ليست الاضافة في جوهرها مثل التيامن والتشامل في ذي
اليمين والشمال فانه لا يعقل من طبيعة العلم الانساني فهذه المعاندة معاندة سفسطائية واما
المعاندة الثانية وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات فانه يلزمهم انهم اذا أجازوا
علمه تعدد الانواع فليجيزوا تعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه فعناد
سفسطائي فان العلم بالأشخاص هو حس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد الأشخاص
أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدده وعلم الانواع والاجناس ليس يوجب
تغيرا اذ علمها ثابت وانما يتحدان في العلم المحيط بهما وانما يجتمعان أعني الكلية والجزئية في
معنى التعدد واما قوله ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالاجناس والانواع
من غير ان يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الانواع والاجناس وتباعدها بعضها
من بعض فقد يجب عليه أن يجوز علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص
الواحد المختلفة فهو بمنزلة من قال انه ان وجد عقل يحيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد
يجب ان يوجد حس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم مقول
عليهما باشتراك الاسم وقوله ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك
المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه تعالى بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي وذلك أن العلم الذي
هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على
العلم الانساني فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غيره هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير
من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلخيص مذهبهم انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا يعقل الا ذاته
فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل انما يتعلق بالموجودات لا بالمعدومات وقد قام
البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن فلا بد أن يتعلق علمه بها اذ كان
لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها واذا وجب أن يتعلق
بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها واما أن يتعلق بها على وجه أشرف
من تعلق علمنا بها وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل فوجب ان يكون
تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا به لان العلم الصادق
هو الذي يطابق الموجود فان كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف
من الجهة التي يتعلق علمنا بها فالموجود اذن وجودان وجود أشرف ووجود أخس والوجود
الأشرف هو علة الاخس وهذا هو معنى قول القدماء ان البارى تعالى هو الموجودات كلها
وهو المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم
الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من
التعليم الشرعي ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم كما ان من كتمه عن أهله فقد ظلم فاما ان الشيء
الواحد له أطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس (الاعتراض الثاني) قال أبو حامد هو ان يقال
الى قوله فلم يكن كذلك في حقه والله أعلم قلت حاصل هذه المعاندة الاولى للفلاسفة وهي معاندة
بحسب أقوالهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم من أصولكم ان ههنا قديما تحله الحوادث
وهو الفلك فمن أين أنكرتم ان يكون القديم الاول محلا للحوادث والاشعرية انما أنكرت

ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معاندة جدلية فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادثة فيه ومنها ما تحله وهي الحوادث التي لا تغير جوهر الحامل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم أيضا منه ما لا تحله حركة أصلا ولا حادثات أصلا وهو ما ليس بجسم ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم الذي هو جسم كالاجرام السماوية واذا كان هذا التفصيل تدعيه الفلاسفة فهذه المعاندة هي معاندة باطلة لان الكلام انما هو في القديم الذي ليس بجسم ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة أتى بجواب الفلاسفة في ذلك وحاصله انهم انما منعوا ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادث فيه لا يخلو ان يكون من ذاته أو من غيره فان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو يعاندهم في قولهم انه لا يصدر عن القديم حادث بوضعهم الفلك قديما ووضعهم ان الحوادث تصدر عنه وانفصالهم عن هذا هو ان الحادث ليس يمكن ان يصدر عندهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن قديم بجوهره ومحدث في حركاته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم فانها عندهم قديمة بالنوع حادثة بالاجزاء فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة اجزائها الحادثة تصدر عنها حوادث لا نهاية لها وانما منع الفلاسفة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بجسم والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل وحاصل معاندة القسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز ان يكون علمه شبيها بعلم الانسان أعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها مثل ما ان المبصرات هي علة ادراك البصر والمعقولات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا فعله الموجودات وخلقه لها هو علة ادراكه لها لا علة خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمنا لان علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا أزليا والانسان الها كائنا فاسدا وبالجملة فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان أعني ان علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات انها علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (قال أبو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية والى قوله تحكم محض لا مستند له (قلت) أما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته واما ان يتحرك عن جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى قسما معروف بنفسه وأما ان كل ما يتحرك من ذاته فليس المحرك فيه غير المتحرك فشيء ليس معروفا بنفسه وانما هو مشهور والفلاسفة يتكلفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باشياء لهم مقدمات أخر معروفة بنفسها ومقدمات هي نتائج براهين أخر وهو أمر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي وضعت ههنا على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها

النوعان

الارض فان جميعها فى ان منها ما هى نتايج ومنها ما هى معروفة بنفسها وأما ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو يتحرك اما من جوهره وطبيعته واما من مبدء فيه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك من شئ لا يحس ولا ماس مقارن له من خارج كذلك والتماس المماس بجسم فانه معروف بنفسه وقد رسم فى هذا القول تكاف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن الحركة الى فوق أولى بالنار منها بالارض والامر فى ذلك معروف بنفسه وأما انه لا يتحرك بجوهره وطبيعته فهو بين فى الاشياء التى تتحرك حينا وتسكن حينا لان الذى بالطبع ليس له ان يفعل الضدين وأما فى الاشياء التى نحس انها تتحرك دائما فانه يحتاج الى برهان وأما ما وضع أيضا فى هذا القول من أن المبدء الذى يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك من ذاته فى المكان الا اذا كان فى مكان غير ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له و يسكن فيه فخفى وأما ما وضع أيضا فيه من أن المتحرك دورا ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من أحدهما الى الثانى لا بكليته ولا باجزائه فقريب من البين بنفسه وتقدير ذلك قريب وقد ذكر فى هذا القول طرفا من تقديره وتبيينه للجسم الذى وجوده بهذه القوة والجسم السماوى اذ جميع المكان له ملائم وليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك تسمى هذه القوة الحكماء لا ثقيلة ولا خفيفة وأما ان هذه القوة هى بادراك أو بغير ادراك وان كانت بادراك فبأى نحو من الادراك فبين من غير هذا او تلخيص هذا ان نقول أما التقدير الاول وهو ان نفرض ان المحرك للسماء جسم آخر غير سماوى فبين السقوط بنفسه أو قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يحرك الجسم السماوى دورا الا وهو يتحرك من تلقائه كانك قلت انسان أو ملك يديرها من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون خارجه لانه ليس خارج العالم ملاء ولا خلاء على ما تبين فى مواضع كثيرة ويحتاج أيضا ذلك الجسم عندما يحرك ان يثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر ويمر الامر الى غير نهاية ومحال أيضا ان يكون داخل العالم لانه لو كان لادرك بالحس اذ كل جسم داخل العالم محسوس وكان يحتاج أيضا الى جسم آخر يحمله سوى الذى يديره أو يكون الذى يديره هو الذى يحمله ولكان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عدد الاجسام المتنفسة المتحركة بعدد حركات الاجرام السماوية وكان يسأل أيضا فى هذه الاجسام هل هى مركبة من الاسطقسات الاربع فتكون كائنة فاسدة أو تكون بسيطة فما طبيعتها وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف أنواع الاجسام المركبات منها فالاشتغال ههنا لا معنى له وقد تبين فى غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدء جميع الحركات وبوساطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات فضلا عن الحركات وأما التقدير الثانى وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من غير ان يخلق فيها قوة بها تتحرك فهو أيضا قول شنيع بعيد جدا مما يعقله الانسان وهو شبيه بمن يقول ان الله تعالى هو الملابس لجميع ما ههنا والمحرك له وما ندركه من الاسباب والمسببات باطل ويكون الانسان انسانا لا بصفة خلقها الله فيه وكذلك سائر الموجودات وابطال هذا هو ابطال المعقولات لان العقل انما يدرك الاشياء من جهة أسبابها وهو قول شبيه بقول من كان يقول من

القدماء ان الله تعالى موجود في كل شئ وسنتكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه
ابطال الاسباب والمسببات وأما العناد الثاني فهو يجري مجرى الطبع وهو ان يضع ان
حركة السماء من قوة فيها طبيعية وصفة ذاتية لا عن نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من
قبل انهم سيوردونها ثم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها
الطبيعية هو بعينه المهروب عنه لان كل جزء من السماء يتحرك الى المواضع التي يتحرك منها من
قبل ان حركتها دوارة والحركة الطبيعية المكان الذي تهرب منه بالحركة هو غير المطلوب لان
الذي يتحرك منه هو العرضي والذي يتحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو وضع
باطل من قبل انهم وضعوا لاجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين وذلك بحسب أصولهم
لانهم يقولون ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدور وليس
يطلب بها المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها
ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفسا والانفصال عن هذا ان قولهم هذا انما هو لمن زعم ان تبديل
الكواكب مكانها هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها ووضعهم
الحقيقي هو ان الحركة الدورية ليس يطلب بها المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورية
وان ما هذا شأنه فالمحرك له نفس ضرورة لا طبيعة لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل
اذ كان ليس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من الحركة غير متقرر الوجود فالذي
يتحرك الى الحركة بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة والذي يتشوق الحركة فهو متصور
لها ضرورة وهذا أحد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول وشوق
وقد يظهر ذلك أيضا من مواضع شتى أحدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية يتحرك
بحركتين متضادتين معا أعني الغربية والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان
المتحرك بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم
الى ان يعتقدوا ان السماء ذات عقل وأبينا انه لما تبين عندهم ان المحرك لها هو عقل برئ
من المادة لزم ان لا يحرك الا من جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمتحرك
عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك أيضا من ان حركتها شرط في وجود ما ههنا من
الموجودات أو حفظها وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا
الموضع الا بيانا اقناعيا ومقنعا (المسئلة الخامسة عشر) في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك
* للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قلت) كل
ما حكاه عن الفلاسفة فهو مذهبهم أو لازم عن مذهبهم أو يمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم
الا ما حكاه من ان السماء تطلب بحركتها الاوضاع الجزئية التي لا تتناهى فان ما لا نهاية له غير
مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله أحد الا ابن سينا ومعاندة أبي حامد لهذا القول كافية
فيما سيأتي بعد والذي نقصده عند القوم انما هي الحركة نفسها بما هي حركة وذلك ان كمال
الحي بما هو حي هي الحركة وانما لحق السكون ههنا الحيوان الكائن الفاسد بالعرض أعني
من قبل ضرورة الهيولى وذلك ان التعب والكلال انما يدخل على هذا الحيوان من قبل انه
هيولاني وأما الحيوان الذي لا يلحقه تعب ولا نصب فواجب ان تكون حياته كلها وكماله في

الحركة

الحركة وتتميم بها القصور فائدة العناية بما ها هنا بالحركة وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ها هنا على القصد الاول أعني بالقصد الاول ان يكون الجرم السماوى انما خلق من أجل ما ها هنا فان الحركة هي فعله الخاص الذي من أجله وجد فلو كانت عنده من أجل ما ها هنا على القصد الاول لكان الجرم السماوى انما خلق من أجل ما ها هنا وهو محال عندهم ان يخلق الافضل من أجل الانقص لكن عن الافضل ولا بد يلزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤس الذي كماله في غير الرياسة وانما الرياسة تتمة كماله وكذلك العناية بما ها هنا شبيه بعناية الرئيس بالمرؤسين الذين لا نجاة لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الاتم الافضل الى الرياسة فضلا عن وجود المرؤسين (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام أسخفه يصدر عن أحد رجلين اما رجل جاهل واما رجل شرير وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شريرى على جهة الندور ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات فانه ان سلمنا لابن سينا ان الفلك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي ها هنا هو الذي يحفظ وجودها بعد ان يوجدها وكان هذا الفعل منه دائما فاى عبادة أعظم من هذه العبادة بمنزلة لو ان انسانا تكلف ان يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها الليل والنهار أما كنا نرى ان هذا الفعل من أعظم الافعال قربة الى الله تعالى وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بآيات غير متناهية لقيل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا وأما قوله فيه انه لما لم يمكنه استيفاء الآحاد بالعدد أو جميعها استوفتها بالنوع فانه كلام مختل غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية باجزائها كانت باقية بكليتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لا باجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة باجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت في غير ما موضع من كتبهم انه يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لما لم يمكنه استيفاؤها بالعدد استوفاها بالنوع فكلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما يقال هذا في الحركات التي دون السماء الكائنة وذلك ان هذا لما لم يمكن فيها ان تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثاني هو انا نقول الى قوله واختيارها (قلت) هذه معاندة سفسطائية وذلك ان النقلة من مسئلة الى مسئلة هو من فعل السفسطائية فانه كيف يلزم عن عجزهم ان عجزوا عن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يعجزوا عن اعطاء السبب في حركة السماء وان لا يكون لحركتها علة هذا كلام كله في غاية الركاكة والضعف وأما هذه المسئلة فما أكثر حرجهم بها لانهم يظنون انهم قد عجز والفلاسفة فيها او السبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المسلوكة في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطالب منها او يعطى في شئ شئ من الموجودات فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الا نفس

طبائعها وصورها وأما الامور المركبة فتلفى لها أسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت تركيبها واقتران اجزائها بعضها الى بعض مثال ذلك ان الارض ليس لها سبب فى ان كانت تهوى الى أسفل الا صفة الارضية وليس للنار سبب فى ان تعلو الى فوق الا نفس طبيعتها وصورتها وبهذه الطبيعة قيل انها مضادة للارض وكذلك الفوق والاسفل ليس لهما سبب به صارت احدى الجهتين أعلى والاخرى أسفل بل ذلك مقتضى طباعهما واذا وجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات لاختلاف الجهات فليس هنا سبب يعطى فى اختلاف الحركات الا اختلاف جهات المتحركات واختلاف الجهات لاختلاف طبائعها اعنى ان بعضها أشرف من بعض مثال ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيوان يقدم فى الحركة احدى رجليه من جهة من بدنه ثم يتبع بها الاخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ويؤخر الاخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هنالك سبب فى ذلك الا ان يقال انه لا بد فى حركة الحيوان من ان يكون له رجل يقدمها ورجل يعتمد عليها وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هى التى تقدم أبدا القوة تختص بها وان اليسار هو الذى يتبع أبدا فى الاكثر اليمين القوة تختص بها وانه لم يمكن ان يكون الامر بالعكس أعنى ان تكون جهة اليمين هى التى جهة اليسار لان طبائع الحيوان تقتضى ذلك اما اقتضاء أكثريا واما دائما وكذلك الامر فى الاجرام السماوية اذ لو سأل سائل فقال لم تتحرك السماء من جهة دون جهة قيل لان لها يمينا ويسارا وبخاصة اذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان الا انها يخصها ان جهة اليمين فى بعضها هى جهة اليسار فى البعض وهى مع هذا الجزء الواحد تتحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل الايمن الاعسر فكما انه لو سأل سائل فقال ان حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم اختص اليمين بكونه يمينا واليسار بكونه يسارا قيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة المسماة يمينا اقتضت بجوهرها ان تكون يمينا والا تكون يسارا وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها ان تكون يسارا والا تكون يمينا وان الاشرف للجهة الاشرف كذلك اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين فى الحركة العظمى بكونها يمينا وجهة اليسار بكونها يسارا وقد كان يمكن ان يكون الامر بالعكس كالحال فى افلاك الكواكب المتحيرة لم يكن له جواب الا ان يقال الجهة الاشرف اختصت بالجرم الاشرف كالحال فى اختصاص النار بفوق والارض باسفل وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية فلضرورة تعدد الحركات ههنا أعنى حركة الكون والفساد وليس فى طبيعة العقل الانسانى ان يدرك أكثر من هذا بامثال هذه الاقاويل فى هذا الموضع ولما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليه جواب حكى فى ذلك جوابا عن بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم انما كان الى قوله فى هذا الغرض (قلت) ان هذا المتكلم رام ان يعطى السبب فى ذلك من قبل السبب الغائى لا من قبل الفاعل وليس يشك احد من الفلاسفة ان هنالك سببا غائيا على القصد الثانى هو ضرورى فى وجود ما ههنا وان كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكن يشك انه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الا ولها مدخل فى وجود ما ههنا حتى لو اختلف منها شئ لاختل الوجود ههنا لكن كثيرا من هذه الاسباب الجزئية اما ان لا يوقف عليها اصلا واما ان يوقف عليها

عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما حكى ان الحكيم اثبته فى كتابه فى التدبيرات الفلكية الجزئية فاما الامور الكلية فالوقوف عليها يسهل واصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد ادرك فى زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الامم السالفة من هذا المعنى كالكلدانيين وغيرهم فلذلك لا ينبغى ان لا يعتقد ان لذلك حكمة فى الموجودات اذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر فى السماء هو اوضح حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر فى الحيوان كذلك فهو أحرى ان يكون فى الاجرام السماوية وقد ظهر فى الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة فى زمان قدره الف سنة فلا يبعد ان يظهر فى الآباد الطويلة كثير من الحكمة التى فى الاجرام السماوية وقد نجد الاوائل رمزوا فى ذلك رموزا يعلم تأويلها الحكماء الراسخون فى العلم وهم الحكماء المحققون واما الاول وهو قوله ان لقائل ان يقول التشبه بالله تعالى يقتضى له ان يكون ساكنا لان الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختيار السكون أم ان افاضته الخير على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم افضل له من ان يسكن واذا التشبه الموجود بالله تعالى فانما يتشبه به بكونه فى افضل حالاته وهى الحركة واما الجواب الثانى فقد تقدم الجواب عنه (المسئلة السادسة عشر) فى ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات فى هذا العالم الى قوله لانه تحكم فى نفسه (قلت) هذا الذى حكاه لم يقله احد من الفلاسفة فى علمى الا ابن سينا اعنى ان الاجرام السماوية تتخيل خيالات لا نهاية لها والاسكندر يصرح فى مقالته المسماة بمبادى الكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال انما كان فى الحيوان من اجل السلامة وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالخيالات فى حقها باطلة وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لان الحواس شرط فى الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس ينعكس وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم واما تأويل العقول المفارقة التى تحرك الافلاك على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين فتأويل جار على اصولهم وكذلك تسمية نفوس الافلاك ملائكة سماوية اذا قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا فيه الى قوله لنفهيم مذهبهم (قلت) قد قلنا ان هذا الرأى ما نعلم احدا قال به الا ابن سينا وأما الدليل الذى حكاه عنه فهو واهى المقدمات وان كانت مقدمة جدلية وذلك انه يضع ان كل مفعول جزئى فانه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئى لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول الجزئى ثم يضيف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهى ان السماء متنفسة يصدر عنها افعال جزئية فيلزم عن ذلك ان يكون يصدر عنها ما يصدر من المفعولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور جزئى وهو الذى يسمى خيالا وهذا ليس يظهر فى الصنائع فقط بل فى كثير من الحيوان الذى يفعل افعالا محدودة كالنحل والعنكبوت والعناد فهذه المقدمات انه ليس يصدر فعل جزئى عن ذوى العقول الا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالا عاما فتصدر عنه امور جزئية لا نهاية لها مثال ذلك ان الصانع انما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلى عام لا يختص بخزانة دون خزانة وكذلك الامر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكأن هذه الخيالات هى واسطة بين الادراكات الكلية والجزئية اعنى انها واسطة بين حد الشئ

وتمثيله الخاص به فالاجرام السماوية ان كانت تتخيل فانما تتخيل هذا الخيال الذى هو من طبيعة الكلى لا الخيال الجزئى المستفاد من الحواس ولا يمكن ان تكون افعالنا صادرة عن التصور الجزئى ولذلك ما يرى القوم ان الصورة الخيالية التى تصدر عنها افعال الحيوانات المحدودة هى كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التى يهرب بها الحيوانات مما يصيد من الجوارح والتى بها تصنع النحل بيوتها وأما الصانع الذى يحتاج الى مثال جزئى محسوس فهو الذى ليس عنده هذا المثال الكلى الذى هو ضرورى فى صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو الباعث للارادة الكلية التى لا تقصد شخصا دون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجد فى الاجرام السماوية وأما ان توجد ارادة عامة للشئ الكلى بما هو كلى فهو مستحيل لان الكلى ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن فاسد فتقسيم أولا الارادة الى كلية وجزئية غير صواب اللهم الا ان يقال ان الاجرام السماوية تحرك نحو حدود الاشياء بغير ان يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الامر عندنا وقوله ان الارادة الكلية ليس يصدر عنها امر جزئى خطأ اذا فهم من الارادة الكلية ما لا يخص شخصا دون شخص بل خيال عام كخيال الذى فى اتخاذ الاجناد والقاتلة وأما ان فهم من الارادة تعلقها بالمعنى الكلى بعينه فليس تتعلق به ارادة أصلا ولا توجد ارادة بهذه الصفة الا من الجهة التى قلنا فالاجرام السماوية ان تبين من أمرها انها تعقل ما ههنا من جهة ما تتخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التى تلزم الحدود لا من جهة الخيالات الجزئية التى تلزم الاحساسات والاظهر ان يكون ذلك على التصور الجزئى وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها ههنا انما يصدر عن القصد الثانى لكن مذهب القوم انها تعقل انفسها او تعقل ما ههنا وهل تعقل ما ههنا على انه غيرها وانها فيه نظر تفحص عنه فى المواضع الخاصة به وبالجملة ان كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم وأما ما يقوله فى هذا الفصل فى سبب الرؤيا والوحى فهو شئ انفرد به ابن سينا وآراء القدماء فى ذلك غير هذا الرأى وأما وجود علم الاشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصى فشئ ممتنع وأعنى بالعلم الشخصى الادراك المسمى خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة الرؤيا والوحى فى هذا الموضع الا ان يتطرق بذلك الى كثرة المعاندة وهو فعل سفسطائى لا جدلى وهذا الذى قاله من أمر تخيل الاجرام السماوية تخيلات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية هو قول مقنع والذى يلزم عن أصول القوم ان الاجرام السماوية لا تتخيل أصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هى لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة وهى أيضا من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كائنا فاسدا وتصور الاجرام السماوية اذا كان غير كائن ولا فاسد فيجب ان لا يقترن بخيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لا كليا ولا جزئيا بل يتحد هنالك العلمان ضرورة أعنى الكلى والجزئى وانما يفترقان ههنا فى المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرؤيا وما أشبه ذلك وهذا بين على التمام فى موضعه (قال أبو حامد) والجواب ان نقول الى قوله تحكموا بوضعها (قلت) أما قول أبى حامد والجواب ان يقال بم تنكرون الى قوله فلا تحتاج الى شئ مما ذكرتموه هو جواب من جنس المسموع لا من جنس المعقول فلا معنى لادخاله فى هذا الكتاب والفلاسفة تفحص عن كل

ما بينه في الشرع فإن أدركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم في المعرفة وإن لم تدركه أعلمت
بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم
هو شيء خارج عن هذه المسألة فلا معنى أيضا لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لابن سينا
فهي معاندة صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك أن
يكون لها تخيل فان المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في أمكنة جزئية لا محالة تخيل لتلك
التي يتحرك عليها ولتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالبصر والسدير
كما قال انما يتحرك من حيث هو مستدير حركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات
كثيرة متغيرة جزئية فيما دونها من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات من
جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماء ولا بد متخيلة فالنظر انما هو
في الجزئيات الحادثة عنها هل هي مقصودة لانفسها أو لحفظ النوع فقط وليس يمكن ان
يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان ههنا أولا بد عناية بالجزئيات بالجهة ووجود المنامات
الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمة المعرفة بما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة عناية في النوع
(قال أبو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) أما استبعاده أن يكون ههنا عقل
برئ من المادة يعقل الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها فليس امتناعه من الامور
المعروفة بانفسها ولا أيضا وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها لكن القوم أعني
الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة وأما وجود خيالات
غير متناهية فممتنع على كل جزء متخيل وأما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام
بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر يدعي القوم ان عندهم بيانه
من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل لا المعنى الجزئي الذي شخص فيها
والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع الموجودات وما بالقوة فهو يخرج
الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في
الوجود أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لا من جهة ان
في ذلك العلم خيالات لاشخاص لا نهاية لهم وبالجملة فيزعمون انه قد تحدد العلمان الكلي
والجزئي في العلم المفارق للمادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم الى كلي وجزئي وليس
ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا أوضحه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع وانما التكلم في
هذه الاشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقا
ولا اقناعا في بادي الرأي فضرب بعضها ببعض أعني جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك
من أضعف أنواع الكلام وأخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقناعي وكذلك العلم
بالفروق التي بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب غامضة
ومن تكلم في شيء منها في غير موضعه أتى الكلام فيها اما غريبا واما اقناعيا وفي بادي الرأي
أعني من مقدمات ممكنة مثل قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تفرق النفس الانسانية عن
ادراك ما شأن النفس ان تدركه فان هذه الاقاويل وامثالها يظهر من أمرها انها ممكنة وانما
تحتاج الى أدلة وانها يتطرق اليها امكانات كثيرة متقابلة فهذا آخر ما رأينا ان نذكر في تعريف

الاقاويل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نعرض
بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو حامد) أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم
كثيرة ونذكر أقسامها الى قوله واتباعا للغرض نمن جملة هذه العلوم في أربع مسائل (قلت) أما
ما عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب ارسطاطاليس وأما العلوم التي
عددها على انها فروع له فليست كما عددها أما الطب فليس هو من العلم الطبيعي وهو صناعة
تأخذ مباديها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي واذا تكلمنا في شيء مشترك
للعلمين فن جهتين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة
والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث انه يحفظ
أحدهما ويبطل الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله
وأما علم احكام النجوم فليس هو أيضا منها وانما هو علم بتقدمة المعرفة بما يحدث في العالم وهو من
نوع الزجر والكهانة ومن هذا الجنس أيضا علم الفراسة الا ان علم الفراسة هو علم بالامور
الخفية الحاضرة لا المستقبلة وعلم التعبير هو أيضا من نحو علوم تقدمة المعرفة بما يحدث وليس
هذا الجنس من العلم لا نظريا ولا عمليا وان كان قد يظن به انه ينتفع به في العمل وأما علوم
الطلسمات فهي باطلة فانه ليس يمكن ان وضعنا ان للنصب الفلكية تأثيرا في الامور
المصنوعة ان يكون ذلك التأثير لها الا في المصنوع لا ان يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شيء
آخر خارج عنه وأما علوم الحيل فهي داخلة في باب التعجب ولا مدخل لها في الصنائع النظرية
وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس يمكن ان يكون المصنوع منها
هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصاراها الى ان تتشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة وأما هل
تفعل شيأ يشبهه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا امكانه والذي
يمكن ان يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الاربع التي ذكر
فنحن نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسئلة الاولى حكمهم الى قوله فلنخض في
المقصود (قلت) أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت
عندهم من الاشياء التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل فانها مبادي الشرائع
والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادي
الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وانه
لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها هو أمر الهي معجز عن ادراك العقول الانسانية والعلة
في ذلك ان هذه هي مبادي الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم
الا بعد حصول الفضيلة فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادي التي توجب الفضيلة قبل
حصول الفضيلة واذا كانت الصنائع العملية لا تتم الا باوضاع ومصادرات يتسلمها المتعلم أولا
فأحرى ان يكون ذلك في الامور العلمية وأما ما حكاه في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول
لا أعلم أحدا قال به الا ابن سينا واذا صح الوجود وامكن ان يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة
في جسم تغيرا استحالة فان ما أعطى من ذلك السبب الممكن اذ ليس كل ما كان ممكنا في طبيعته
يقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه

فيكون

فيكون تصديق النبى لانه أتى بخارق وهو ممتنع على الانسان ممكن فى نفسه وليس يحتاج فى
ذلك الى ان نضع ان الامور الممتنعة فى العقل ممكنة فى حق الانبياء واذا تأملت المعجزات التى صح
وجودها وجدتها من هذا الجنس وأبينها فى ذلك كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقا من
طريق السماع كانقلاب العصا حية وانما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل
انسان وجد ويوجد الى يوم القيامة وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات فليكتف بهذا
من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة وليعرف ان طريق الخواص فى تصديق الانبياء طريق
آخر قد نبه عليه أبو حامد فى غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التى بها سمى النبى
نبيا الذى هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة
جميع الخلق وأما ما حكاه فى الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحدا قال به من القدماء الا ابن سينا
والذى يقول القدماء فى أمر الوحى والرؤيا انما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحانى
ليس بجسم وهو واهب العقل الانسانى عندهم وهو الذى يسميه الحذاق منهم العقل
الفعال ويسمى فى الشريعة ملكا فلنعد الى ما قاله فى المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال
أبو حامد الاقتران بين ما يعتقد الى قوله والكلام فى هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول)
أن يدعى الخصم الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت أما انكار وجود الاسباب الفاعلة التى
تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما فى جنانه واما منقاد
لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك ومن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له
من فاعل واما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها فى الافعال الصادرة عنها أو انما تتم أفعالها
بسبب من خارج اما مفارق واما غير مفارق فامر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث
وفحص كثير وان ألقوا هذه الشبهة فى الاسباب الفاعلة التى يحس أن بعضها يفعل بعضا لموضع
ما ههنا من المفعولات التى لا يحس فاعلها فان ذلك ليس بحق فان التى لا تحس أسبابها انما
صارت مجهولة ومطلوبة من انها لا تحس لها أسباب فان كانت الاشياء التى لا تحس لها
أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فاسبابه محسوسة ضرورة وهذا من فعل
من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول فما أتى به فى هذا الباب مغالطة سفسطائية وأيضا
فماذا يقولون فى الاسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود الا بفهمها فانه ليس من المعروف
بنفسه ان الاشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود وهى التى
من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه
لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء
كلها شيأ واحدا ولا شيأ واحدا لان ذلك الواحد يسئل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه
أو ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فههنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن
له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود
واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم وأما هل الافعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية
الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هى أكثرية أو فيها الامران جميعا فمطلوب يستحق الفحص
عنه فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات انما يقع باضافة ما من

الاضافات التى لا تتناهى فقد تكون اضافة تابعة لاضافة ولذلك لا يقطع على أن النار اذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له الى الجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال فى حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق مادام باقيا لها اسم النار وحدها وأما ان الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب فاعل ومادة وصورة وغاية فذلك شئ معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية فى وجود المسببات وبخاصة التى هى جزء من الشئ المسبب أعنى التى سماها قوم مادة وقوم شرطا ومحلا والتى يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكلمون يعترفون بان ههنا شروطا هى ضرورية فى حق المشروط مثل ما يقولون ان الحياة شرط فى العلم وكذلك يعترفون بان للاشياء حقائق وحدودا وانها ضرورية فى وجود الموجود ولذلك يطردون الحكم فى ذلك فى الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون فى اللواحق اللازمة لجوهر الشئ وهو الذى يسمونه الدليل مثل ما يقولون ان الاتقان فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به والعقل ليس هو شيئا أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا أسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورافع له فانه يلزم أن لا يكون ههنا شئ معلوم أصلا علما حقيقيا بل ان كان فمظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حد أصلا وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى منها تأتلف البراهين ومن يضع انه ولا علم واحد ضرورى يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم ان ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظنيا وتوهم انها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فان سموا مثل هذا عادة جاز والا فما أدرى ما يريدون باسم العادة هل يريدون انها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادة لنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الاكثر والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا وان أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون الا لذى نفس وان كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشئ اما ضروريا واما أكثريا واما أن يكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعى مثل ما نقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا وكذا يريدون انه يفعله فى الاكثر وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل انه حكيم وكما قلنا لا ينبغى ان يشك فى أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض وانها ليست مكتفية بانفسها فى هذا الفاعل بل بفاعل من خارج فعله شرط فى فعلها بل فى وجودها فضلا عن فعلها وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك انهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول برئ عن المادة وان

فعله

هذا الفاعل فعله شرط فى وجود الموجودات وفى وجود افعالها وان هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة مفعول له هو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر بريئا من الهيولى وهو الذى يسمونه واهب الصور والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فان كنت ممن تشتاق الى هذه الحقائق فاسلك الى الامر من بابه وانما وقع اختلافهم فى حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لانهم يقدرون ان ينسبوا هذه الى الحار والبارد والرطب واليابس التى هى أسباب ما تحدث ههنا من الطبائع عندهم وتفسد والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر الى الحار والبارد والرطب واليابس ويقولون ان عندما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء على انها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الالوان وسائر الاعراض وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (المقام الثانى) مع من سلم الى قوله ولا ذلك ممكن (قلت) ان من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها فى بعض وانما الفاعل لها مبدأ من خارج فهو لا يقدر ان يقول ان الذى يظهر من فعل بعضها فى بعض هو أمر كاذب بالكل ولكن يقول انها تفعل بعضها فى بعض استعداد القبول الصور عن المبدإ الذى من خارج ولكن لست أعلم أحدا قال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وانما قالوا ذلك فى الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على ان الحرارة تفعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع لكن من حيث تحفظ بها حرارة النار الاسطقسية والحرارة التى تصدر من الاجرام السماوية وأما ما نسبه الى الفلاسفة من أن المبادى المفارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به بل كل ذى علم فاعل عندهم باختيار لكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الا أفضلهما واختيارها ليس بشئ يكمل ذواتها اذ كان ليس لذواتها نقص وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشئ لم يقله الا الزنادقة من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادى الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادى وواجب على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مباديها ولا يتعرض لها بنفى ولا بابطال كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك لان المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم ليس فى وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادى الشريعة وان يقلد فيها ولا بد من هذا الواضع لها فان جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة والذى يجب ان يقال فيها ان مباديها هى امور الهية تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم لانها مبادى تثبيت الشرائع والشرائع مبادى الفضائل ولا فيما يقال فيها بعد الموت فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بالاطلاق فان تمادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم فعرض له تأويل فى مبدإ من مباديها فيجب عليه ألا يصرح بذلك التأويل وان يقول فيه كما قال تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو حامد) والاعتراض

أدعى ما يكون الى قوله منع وجود المعلولات (قلت) الذى وضع ههنا انه قد ثبت انما ثم هو الذى يدافعه الخصم ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها الله فى النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس فى وجود الاسباب والمسببات ولا يشك أحد من الفلاسفة فى ان الاحراق الواقع فى القطن من النار مثلا ان النار هى الفاعلة له لكن لا باطلاق بل من قبل مبدء من خارج هو شرط فى وجود النار فضلا على احراقها وانما يختلفون فى هذا المبدء ما هو هل هو مفارق أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فهذا يجر الى قوله وهذا القدر كاف ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة أتى بجواب فقال والجواب أن نقول الى قوله الا تشنيع محض (قلت) أما اذا سلم المتكلمون ان الامور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يخصص احد المتقابلين بارادة فاعل ليس لارادته ضابط يجرى عليه لا دائما ولا فى الاكثر فكل ما ألزم المتكلمين من الشناعات تلزمهم وذلك ان العلم اليقينى هو معرفة الشئ على ما هو عليه فاذا لم يكن فى الموجودات الا امكان المتقابلين فى حق القابل فليس ههنا علم ثابت لشئ أصلا ولا طرفة عين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الاعلى الذى لا يعتاص عليه شئ فى مملكته ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة فان أفعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمراره فان وجوده فى كل آن مجهول بالطبع وانفصال أبى حامد من هذه المحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما بان هذه الممكنات لا تقع الا فى أوقات مخصوصة كالاوقات وقت المعجزة ليس بانفصال صحيح وذلك ان العلم المخلوق فينا انما هو أبدا شئ تابع لطبيعة الموجود فان الصادق هو ان يعتقد فى الشئ انه على الحال التى هو عليها فى الوجود فان كان لنا فى هذه الممكنات علم ففى الموجودات الممكنة حال هى التى يتعلق بها علمنا وذلك اما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الامرين وهى التى يعبرون عنها بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة فى الفاعل الاول فلم يبق ان تكون الا فى الموجودات وهذه هى التى يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علة لها فهى أيضا لازمة لعلمه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم بقدوم زيد مثلا ان وقع للشئ من قبل اعلام الله له فالسبب فى وقوعه على وفق العلم ليس شيأ أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الازلى فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود الذى هو بها متعلق فجهلنا نحن بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التى تقتضى له الوجود أو عدمه فانه لو كانت المتقابلات فى الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما ان لا توجد ولا تعدم أو توجد وتعدم معا واذا كان ذلك كذلك فلابد ان يترجح أحد المتقابلين فى الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التى توجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بها هو اما العلم المتقدم عليها وهو العلم الذى هى معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيأ أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليه ما هو الذى

يسمى

هي الناس ورثة الانبياء وحدود الارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات هذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على الاكثر والمنامات والوحي كما قلنا انما هو اعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنائع التي تدعي تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة او الخالقة او كيف شئت ان تسميها اعني الحاصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم (قال أبو حامد) المسلك الثاني وفيه الخلاص الى قوله ولا تتميز باستحالة القسم الثاني كما سبق (قلت) اشار الى ان القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عنها تلزم الافعال الخاصة بموجود موجود هو قول في غاية الشناعة وخلاف ما يعقله الانسان سماه في هذا القول ونقل الانكار الى موضعين احدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصور الخاصة بموجود موجود مادة خاصة فاما القول الاول فانه لا يبعد ان تسلمه الفلاسفة له وذلك ان افعال الفاعلين ليس صدور الافعال عنها ضرورة بالمكان الامور التي من خارج فلا يمتنع ان تقترن النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هنالك شيء ما اذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما يقال في الطلق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشيء لا يقدر المتكلمون ان ينفوه وذلك انه كما يقول أبو حامد لا فرق بين نفينا الشيء واثباته معا او نفينا بعضه واثباته معا ومتى كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجود بارتفاع احدى هاتين الصفتين مثال ذلك ان الانسان لما كان قوامه بصفتين احداهما عامة وهي الحيوانية مثلا والثانية خاصة وهي النطق فانه كما انا اذا رفعنا عنه انه ناطق لم يبق انسانا كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب الا في امور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد لكونها اعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسمعهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا البنية والعلة وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل وذلك انه لو لم يكن شرطا لامكن احد الامرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها اصلا واما ان لا توجد مثال ذلك ان اليد هي عندهم آلة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الافعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع فان امكن وجود الفعل في الجماد امكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثلا ولو امكن ان توجد حرارة من غير ان تسخن ما شأنه ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان لها عرض في موجود موجود عندهم وله كيفية محدودة ايضا وان كان لها عرض عندهم وآنية كون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها محدود وان كان لها عرض ايضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم

ان الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ان المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل احدى الصورتين ومرة تقبل مقابلها كالحال عندهم في صور الاجسام البسيطة الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض وانما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة او موادها مختلفة هل يمكن ان يقبل بعضها صور بعض مثال ذلك ما شأنه ان يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور الا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه ان يقبل الصورة الاخيرة بلا وسائط مثال ذلك ان الاسطقسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يتغذى منه الحيوان فيكون منه دم ومني ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الى قوله فتبارك الله أحسن الخالقين فالمتكلمون يقولون ان صورة الانسان يمكن ان تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة في ان يخلق الانسان دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو احسن الخالقين وأقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعي ان ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وأنت فاستفت ذلك فما أنبأك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفت اياه والله يجعلنا واياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض اهل الاسلام الى ان الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان قضى العقل منا بامتناع ذلك انما هو شيء طبع عليه العقل فلو طبع طبعا يقضي بامكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوزه وهو لا يلزمهم ان لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق في الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات فاما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم لانهم يطالبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه فيعسر عليهم بل لا يجدون الا أقاويل موهمة ولذلك نجد من حرق في صناعة الكلام قد لجأ ان ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلته وبين الشيء ودليله وهذا كله لا يجوز الا في رأى السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو ابو المعالي والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم الى متقابلات والى متناسبات فلو جاز ان تفترق المتناسبات لجاز ان تجتمع المتقابلات لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفترق المتناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وبادراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ووجودها هكذا في العقل الازلي كان علة وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بجائز فيه ممكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم (المسئلة الثامنة عشر) في تعجيزهم عن اقامة الدليل العقلي على ان النفس الانساني جوهر روحاني الى قوله ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم (قلت) هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصوره الا انه اتبع فيها ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في انه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها وهمية عوض المفكرة في الانسان ويقول ان اسم المتخيلة قد تطلقه القدماء على هذه القوة واذا أطلقوه عليها كانت المتخيلة في الحيوان بدل المفكرة وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان المبسط والذكر هما اثنان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة

في الحيوان هي التي تقضي على ان الذئب من الشاة عدو وعلى السخلة انها صديق وذلك
ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم له ضرورة من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير
المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير
المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الخيالات في هذه
غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد تلخص أمر
هذه الصورة في الحس والمحسوس فلنخل عن هذا في هذا الموضع ونرجع الى النظر فيما يقوله
هذا الرجل في معاندة القوم (قال أبو حامد) البرهان الاول قولهم ان العلوم الى قوله وهذا الغير *
مشكلات فيه (قلت) أما اذا أخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملة فان
المعاندة التي ذكر أبو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم
بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيان أحدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء
من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم الابيض فان كل جزء من البياض الحال في
الجسم المشار اليه يوجد حده وحد جميع البياض حدا واحدا بعينه والمعنى الثاني ان تكون
الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي أيضا منقسمة بانقسام الجسم لا على ان
مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بمعنى انها
تقبل الاول والاكثر من قبل قبول موضوعها الاول والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في
الاصحاء أقوى منها في المرضى وفي الشباب أقوى منها في الهرم والتي تعم هاتين القوتين انهما
شخصيتان أعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية أعني انهما ان تبقى واحدة بالحد
والماهية أو تتصل والتي تنقسم الى حدها بالكمية وهي واحدة بالحد والماهية ولا تنقسم الى أي
جزء اتفق وهذه كانها انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله
مثل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس بفعل البصر الضعيف ويجتمعان
ان اللون أيضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق ويحد باق بعينه بل تنتهي
القسمة الى حد ان انقسم اليه فسد اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما
هو متصل أعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بينة بنفسها أعني ان كل
ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الاجسام وعكسه أيضا بين وهو ان
كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واذا صح هذا فعكس
نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحد هذين
الوجهين فليس يحل في جسم واذا أضيف الى هذا ما هو بين أيضا من أمر المعقولات الكلية وهو
انها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صورا شخصية فبين انه
لزم عنه ان المعقولات ليس محلها جسما من الاجسام ولا القوة على ما قوة في جسم فلزم ان يكون
محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها فاما أبو حامد فلما أخذ النوع الواحد من نوعي
الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاند بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التي بل
استعمل في ذلك قولا سفسطائيا وعلم النفس أغمض وأشرف من ان يدرك بهذه الصناعة الجدلية ومع
هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل انما بنى برهانه على ان قال

ان المعقولات ان كانت حالة فى جسم فلا يخلو ان تحل منه فى شئ غير منقسم أو فى منقسم ثم أبطل ان تحل فى شئ غير منقسم من الجسم فلما أبطل هذا بقى ان يكون العقل ان كان يحل فى جسم ان يحل منه فى شئ غير منقسم ثم أبطل ان يحل من الجسم فى شئ منقسم فبطل ان يحل فى جسم أصلا فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو يجب انه ان نسب الى الجسم فليس ههنا الا نسبتان اما نسبته اليه الى محل منقسم أو محل غير منقسم والذى يتم به هذا البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو فى بيان ان العقل مفارق فلنذكر أيضا العناد الثانى الذى أتى به فى الدليل الثانى الذى استدل به الفلاسفة بعد ان نعرف ان أدلتهم اذا نقلت من الصناعة التى تخصها صارت أعلى مراتبها من جنس الاقاويل الجدلية ولذلك كان كتابنا هذا الغرض منه انما هو التوقيف على مقدار الاقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين واظهار أى القولين أحق بان ينسب صاحبه الى التهافت والتناقض (قال أبو حامد) دليل ثان قالوا ان كان الى قوله بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس بيانا منفردا بنفسه وانما هو تتميم القول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعا وفى هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم فيه الى الانحاء الثلاثة فالمعاندة الاولى هى باقية عليه وانما دخلت عليه المعاندة لانه لم يستوف المعنيين اللذين يقال عليهما الانقسام الهيولانى وذلك انهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذى تنقسم الاعراض بانقسام محلها وكان هنا نوع آخر من الانقسام الجسمانى وهو الموجود فى القوى الجسمية المدركة دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلابد له من أحد هذين النوعين من الانقسام وقد يشك فيما وجد فى الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود أعنى الذى ليس ينقسم بانقسام موضوعه فى الحد هل هو مفارق لموضوعه أم لا فانا نرى أكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا النوع من الوجود أعنى الادراك الشخصى ونظن كانه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء أو الاجزاء من موضوعها انها ليست تبطل ببطلان الكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو بسببه ببطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك مايقول ارسطاطاليس ان الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لابصر كما يبصر الشاب يريد انه قد يظن ان الهرم الذى لحق الشيخ فى قوة الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الآلة ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر اجزائها فى النوم والاغماء والسكر والامراض التى تبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست فى هذه الاحوال كاملة وبهذا يظهر فى أكثر الحيوانات التى اذا فصلت بنصفين تعيش وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالكلام فى أمر النفس غامض جدا وانما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ولذلك قال تعالى مجيبا فى هذه المسئلة للجمهور عندما سألوه بان هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم فى قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وتشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه استدلال ظاهر فى بقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هى فيجب ان يكون حالها فى

الموت

الموت كما هو في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبل التي منها يوقف على بقاء النفس وذلك بين من قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال أبو حامد) دليل ثالث قولهم ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه ان لا يكون محله جسما من الاجسام وانه ليس يكون قولنا في الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك انه لما كان بينا بنفسه انه يبصر بعضو مخصوص كان بينا أنا اذا نسبنا اليه الابصار مطلقا فانه تجوز على عادة العرب وغيرها من الامم في ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا فيه عالم ليس هو من قبل ان جزأ منه عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا عضوا خاصا من عضو من الاعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في البهيمة (قلت) هذا الذي حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وبالجملة سائر الاعراض لا انه ليس يحل جسما أصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يقبل الجهل بالشئ والعلم به بدل ضرورة على اتحاده فان الاضداد لا تحل في محل واحد وهذا النوع من الامتناع يوجد سوى الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات معا أعني الشئ وضده وذلك لا يمكن ان يكون الا بادراك غير منقسم في محل غير منقسم فان الحاكم هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاضداد علم واحد فهذا النحو من القبول هو الذي يخص النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم ان هذه هي حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس وهو عندهم جسماني فاذا ذلك ليس في هذا دليل على ان العقل ليس يحل جسما الا بمقدمة ان الحلول يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح وهو ان النفس النزوعية لا تنزع الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية واستدلال أحد من الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الا من لا يعبأ بقوله وذلك ان خاصة كل قوة غير مدركة ان لا يجتمع في ادراكها النقيضان كما ان خاصة المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا في موضوع واحد فهذا تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتختص القوى المدركة بانها تحكم على الاضداد الموجودة معا أي يعلم أحدهما بعلم الثاني وتختص القوى الغير الجسمانية انها تنقسم بانقسام الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا الا في جزء واحد والنفس لما كان محلها لا ينقسم هذا الانقسام لم يعرض لها ان توجد فيها النقيضان معا في جزئين من المحل ولذلك كانت هذه الاقاويل كلها اقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الاشياء فما أبعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس انها لا تحكم على المتضادات معا الا انه انما ينتج من ذلك ان محلها واحد غير منقسم وما الدليل على ان ما ليس غير منقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا تنقسم [illegible]

(قلت) أما العناد الأول وهو قوله انه يجوز أن تخرق العادة فيصير البصر انه يعقل ففي نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا في هذا فيما سلف وأما العناد الثاني وهو قوله انه لا يبعد أن يكون ادراك الجسم انى يدرك نفسه فله امتناع ما ولكن اذا عرف الوجه الذى حركهم الى هذا علم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل وهما المدرك والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومنفعلا فمن جهتين أعنى ان الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الهيولى فكل مركب لا يعقل ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطا أو عاد الكل هو الجزء وذلك كله مستحيل وهذا القول اذا ثبت ههنا كان مقنعا واذا كتب على الترتيب البرهاني وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه امكن ان يعود برهانيا دليل سادس (قال أبو حامد) قالوا لو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على ان ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في أجسام وهي لا تعقل ذاتها فان هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل فليس هو لعمري مثله من جهة وهو مثله من جهة أما مخالفته له فلان الواضح بالاستقراء ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل فهذا استقراء ناقص من قبل انه لم يستقرئ فيه جميع أنواع الحيوانات وأما الواضع ان كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو لعمري استقراء تام اذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما شاهده من أمر الحواس ان كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبيه بالاستقراء الذي يحكم من قبله ان كل حيوان فهو يحرك فكه الاسفل لان الواضع هذا كما انه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضع ان كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل ان الامر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكي عنهم من ان العقل لو كان في جسم لادرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلام غث ركيك وليس من أقاويل الفلاسفة وذلك انه انما كان يلزم هذا لو كان كل من ادرك وجود شيء ادركه بحده وليس الامر كذلك لانا ندرك النفس واشياء كثيرة وليس ندرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا ضرورة نعلم من حدها انها في جسم أو ليست في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم ضرورة مأخوذا في حدها وان لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذا في حدها فهذا هو الذي ينبغي ان يعتقد في هذا وأما معاندة أبي حامد هذا القول بان الانسان يشعر من أمر النفس انها في جسمه وان كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم فهو لعمري حق وقد اختلف القدماء في هذا لكن ليس علمنا بانها في الجسم هو علم بان لها قواما بالجسم فان ذلك ليس بينا بنفسه وهو الامر الذي اختلف فيه الناس قديما وحديثا لان الجسم ان كان بمنزلة الآلة ليس لها قوام به وان كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن له وجود الا بالجسم دليل سابع (قال أبو حامد) قالوا القوى الدراكة الى قوله يلزم ان يثبت لكليهما (قلت) هذا دليل قديم من ادلتهم وتحصيله ان العقل اذا ادرك معقولا قويا ثم عاد بعقبه الى ادراك ما دونه كان ادراكه له اسهل وذلك مما يدل على ان ادراكه ليس بجسم لانا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثيرا

يضعف

تضعف بها ادراكها حتى لا يمكن فيها ان تدرك الهيئة الادراكية اثر ادراكها القوية الادراك والسبب فى ذلك ان كل صورة تحل فى جسم تحلولها فيه يكون بتأثير ذلك الجسم عنها لحلولها فيه لانها مخالفة ولا يتصور لانه تمكن صورة فى جسم فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على ان ذلك القابل ليس بجسم وهذا الاعتماد له فان كل ما يتأثر من الحال عن حلول الصورة فيه تأثيرا موافقا او منافرا قليلا كان أو كثيرا فهو جسمانى ضرورة وعكس هذا ايضا صحيح وهو ان كل ما هو جسمانى فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه وقدر تأثيره هو على قدر مخالفة تلك الصورة للجسم والسبب فى هذا ان كل كون فهو تابع لاستحالة فلو حلت صورة فى جسم بغير استحالة لامكن ان توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها دليل ثامن (قال أبو حامد) قالوا اجزاء البدن الى قوله بقينا (قلت) اما اذا وضع ان القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزى وكان الحار الغريزى يدركه النقص بعد الاربعين فقد ينبغى ان يكون العقل فى ذلك كسائر القوى اعنى انه يلزم ان يكون موضوعها الحار الغريزى للشيخ بشيخوخته واما ان توهم ان الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم ان يستوى اعمارها دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الانسان الى قوله واعترافه عنه (قلت) هذا دليل لم يستعمله احد من القدماء فى بقاء النفس وانما استعملوه فى ان فى الاشخاص جوهرا باقيا من الولادة الى الموت وان الاشياء ليست فى سيلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء حتى اضطر افلاطون الى ادخال الصور فلا معنى للتشاغل بذلك واعتراض أبى حامد على هذا الدليل صحيح دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية الى قوله فوجه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو ان العقل يدرك من الاشخاص المتفقة فى النوع معنى واحدا يشترك فيه وهى ماهية ذلك النوع من غير ان ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الاشخاص من حيث هى اشخاص من المكان والوضع والمواد التى من قبلها تكثرت فيجب ان يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص التى يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم ازلية وغير كائنة ولا فاسدة الا بالعرض أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو أى انها فاسدة من قبل الاتصال لا انها فاسدة فى نفسها اذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا فى جوهرها ولكانت لا تجتمع فى شئ واحد قالوا واذا تقرر هذا من أمر العقل وكان فى النفس وجب ان تكون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص وان تكون أيضا معنى واحدا فى زيد وعمرو وهذا الدليل فى العقل قوى لان العقل ليس فيه من معنى الشخصية شئ وأما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض التى تعددت بها الاشخاص فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخلو من طبيعة الشخص وان كانت مدركة والنظر هو فى هذا الموضع واما الاعتراض الذى اعترض عليهم أبو حامد به فهو راجع الى ان العقل هو معنى شخصى والكلية عارضة له ولذلك شبه نظره الى المعنى المشترك فى الاشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه واحد عنده لا انه معنى كلى فالحيوانية مثلا فى زيد هى بعينها العدد التى أبصرها فى خالد وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم ننقل كلامه الى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا ان الفلاسفة على ان النفس يستحيل عليها العدم

هذا الوجود قلنا بأن أحدهما ان النفس ان عدمت فلا يخلو عدمها من ثلاثة أحوال اما ان تعدم
مع عدم البدن واما ان تعدم من ضد موجود لها او تعدم بقدرة القادر وباطل ان تعدم بعدم
البدن فانها مفارقة للبدن وباطل ان يكون لها ضد فان الجوهر المفارق ليس له ضد وباطل
ان تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف واعترضوهم بأنا لا نسلم انها مفارقة للبدن وأيضا فان
المختار عندنا بينهما ان تكون النفوس متعددة بتعدد الابدان لأن كون النفس واحدة بالعدد
من كل وجه في جميع الاشخاص تلحقه محالات كثيرة منها ان يكون اذا علم زيد شيئا علمه عمرو
واذا جهله عمرو جهله زيد الى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع فيرد على هذا القول
بأنها اذا أنزلت متعددة بتعدد الاجسام لزم ان تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الاجسام
وللفلاسفة ان يقولوا انه ليس يلزم اذا كان شيئان بينهما نسبة وعلاقة وضعية مثل النسبة التي
بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس ان يكون اذا فسد
أحدهما فسد الآخر ولكن للمنازع ان يسألهم عن المعنى الذي تخصصت به النفوس وتكثرت
كثرة عددية وهي مفارقة للمواد فان الكثرة العددية الشخصية انما أتت من قبل المادة ولكن
لمن يدعي بقاء النفس وتعددها ان يقول انها في مادة لطيفة وهي الحرارة الغريزية التي
تفيض من الاجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا ولا فيها مبدأ نار بل فيها النفوس
المخلقة للاجسام التي ههنا والنفوس التي تحل في تلك الاجسام فانه لا يختلف أحد من الفلاسفة
ان في الاسطقسات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم
يسمي هذه قوة طبيعية سماوية وجالينوس يسميها القوة المصورة ويسميها أحيانا الخالق
ويقول انه يظهر ان ههنا صانعا للحيوان حكيما مخلقا له وان هذا يظهر من التشريح فاما أين
هو هذا الصانع وما جوهره فهو أجل من ان يعلمه الانسان ومن ههنا يستدل افلاطون على ان
النفس مفارقة للبدن لانها هي المخلقة له والمصورة ولو كان البدن شرطا في وجودها لم تخلقه
ولا صورته وهذه النفس اظهر ما هي أعني المخلقة في الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك في
المتناسل فانا كما نعلم ان النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية اذ كانت الحرارة بما هي
حرارة ليس من شأنها ان تفعل الافعال المنتظمة المعقولة كذلك نعلم ان الحرارة التي في البرودة
ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير فلا خلاف عندهم في ان في الاسطقسات نفوسا مخلقة لنوع
نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقائه الى تدبير
وقوى حافظة له وهذه النفوس اما ان تكون كالمتوسطة بين نفوس الاجرام السماوية وبين
النفوس التي ههنا في الاجسام المحسوسة ويكون لها ولابد على النفوس التي ههنا والابدان
تسليط ومن ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هي بذاتها هي التي تتعلق بالابدان التي تكونها
للشبه الذي بينها واذا فسدت الابدان عادت الى مادتها الروحانية واجسامها اللطيفة التي لا تحس
وما أعلم احدا من الفلاسفة القدماء يقول هذا الا ان من اصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغيير
استحالة بذواتها اولا اذ المحيل هو ضد المستحيل بل قال به بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة
هي من اعوص المسائل التي في الفلسفة ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب ان العقل
الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا وما جوهره هذا
الجوهر

الجوهر [illegible] ولذلك [illegible] أرسطاطاليس [illegible] الأول
عقلا أي صورة برية من الهيولى ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات لأن سبب الانفعال
الهيولى والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة لأن القوى الفاعلة ذوات المواد
هي التي تقبل أشياء محدودة ولما فرغ من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر
الأجساد وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الأجساد أقل ما هو منتشرا
في الشرائع ألف سنة والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن
أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين
من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل وثبت أيضا ذلك في الإنجيل وتواتر
القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم إنها أقدم
الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها واعتقادا بها والسبب في ذلك أنهم
يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة
به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية
وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه
الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا
بالفضائل الخلقية وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات
المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التي
تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع
الضرورية المدنية التي تأخذ مباديها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع
وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل
في مباديها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس
بموجود وكذلك يرون في سائر مباديها مثل القول في السعادة الأخيرة وفي كيفيتها لأن الشرائع
كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على
معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله بالأقل والأكثر
ولذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في
تقدير هذه الأفعال فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت
واجبة عندهم لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلاء وهو من شأنه
أن يتعلم الحكمة والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع
إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص
من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا
في وجود الصنف الخاص وفي حياته أما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما
عند نقلته إلى ما يخص فمن ضرورته أن لا يستهين بما نشأ عليه وأن يتأول لذلك أحسن تأويل
وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وأنه إن صرح بشك في المبادي الشرعية
التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصارف عن سبيلهم فإنه أحق

الناس بأن يتفق عليه معظم الحكماء والواجب له في الملة التي نشأ عليها لصورته الكاملة ويجب
عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها عنده حقا وأن يعتقد أن الأفضل ينسخ
بما هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم
شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام
ولا يشك أحد أنه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي ألفي عند
بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي وهم
الأنبياء ولذلك أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا ولكنهم العلماء
الذين قيل فيهم انهم ورثة الأنبياء وإذا كانت الصنائع البرهانية في مباديها مصادرات
وأصول موضوعة فبالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل
شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ومن سلم أنه يمكن أن يكون ههنا شريعة بالعقل
فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي والجميع
متفقون على أن مبادى العمل يجب أن تؤخذ تقليدا اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب
العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية العملية فقد تبين من هذا القول
ان الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعني أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادى
العمل والسنن المشروعة في ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادى الضرورية هو ما كان
منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على
غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال
الله تعالى وأن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر
الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عددها وأوقاتها وأذكارها وسائر
ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها وكذلك الأمر
فيما قيل في المعاد فيها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل
المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال الله تعالى مثل
الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار وقال النبي عليه السلام فيها ما لا عين رأت
ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي الله عنه ليس في الدنيا
من الآخرة الا الأسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور
آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد
ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجمادية الى أن تصير مدركة ذواتها وهي
الصور العقلية والذين شكوا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين
يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان الا
التمتع باللذات هذا مما لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك ان أصحاب الشرائع
والحكماء بأجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه فان أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل
التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد ولا بد في معاندتهم أن
توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وأن توضع أن التي تعود هي

امثال

امثال هذه الامثال التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها لان المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض وان الاجسام التى تعاد هى التى تعدم وذلك ان ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وخاصة من يقول منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل احدها هذه وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة فى هذه المسئلة وانها عندهم من المسائل النظرية والمسئلة الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم والثالثة قولهم بقدم العالم وقد قلنا أيضا أن الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون وقال فى هذا الكتاب انه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحانى وقال فى غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد الروحانى ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحانى وقد رأيت ان أقطع ههنا القول فى هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول جالينوس رجل واحد خير من ألف والتصدى الى ان يتكلم فيه من ليس من أهله ما تكلمت فى ذلك علم الله صرف وعسى الله ان يقبل العذر فى ذلك ويقيل العثرة عنه وكرمه وجوده وفضله لا رب غيره تم كتاب التهافت لابن رشد المالكى الاندلسى عرف بالحفيد وذلك فى قسطنطينية فى غرة جمادى الاولى سنة اثنتين وثلاثمائة وألف هجرية

من نسخة موقوفة فى كتبخانه نكى جامع مكتوب عليها انها بخط

طاشكبرى زاده مؤرخة سنة ثلاث وأربعين

وتسعمائة وصلى الله على سيدنا

محمد وعلى آله وصحبه

وسلم

﴿طبع بالمطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٢﴾

فهرست كتاب تهافت التهافت لابن رشد

صحيفة

صحيفة

صحيفة

﴿تمت﴾

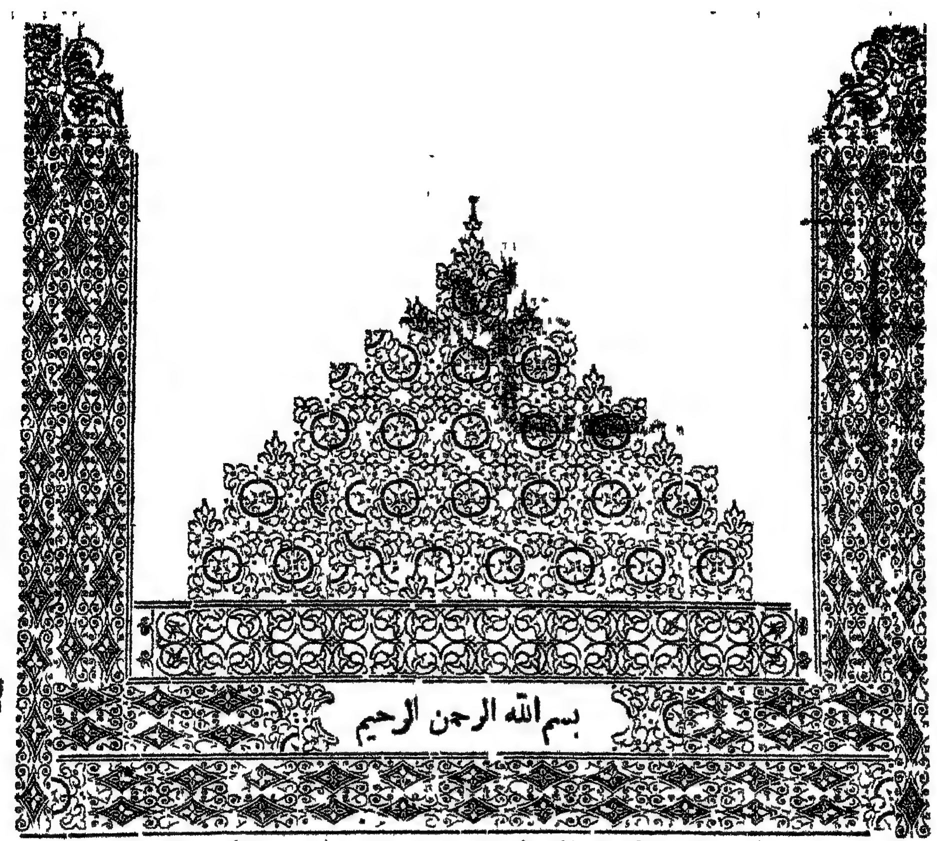
﴿طبع بالمطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٢﴾

هذا كتاب تهافت الفلاسفة تأليف الفاضل المحقق والنحرير المدقق مصطفى بن
خليل الشهير بخواجه زاده برسوى تلميذ المولى العلامة خضر بك
وهو كان شريكا للفاضل الخيالى وخواجه زاده
كان والد الفاضل طاش كبرى زاده
وكان فى زمن أبى الفتح
السلطان
محمد

وفى الشقائق النعمانية للمولى طاش كبرى زاده مانصه مؤلف هذا
الكتاب المولى مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح
البروسى المشتهر بين الناس بالمولى خواجه
زاده ألفه بامر السلطان
محمد خان
الفاتح

﴿الطبعة الاولى﴾

﴿طبع بالمطبعة الاعلاميه بمصر سنة ١٣٠٢﴾



توجهنا الى جنابك وقصدنا نحو بابك يا واجب الوجود ويا مفيض الخير والجود واعتصمنا بحولك وتمسكنا بجلالك يا مبدأ كل موجود ويا غاية كل مقصود أفض علينا من أنوار قدسك وهب لنا من نفحات أنسك يا من لا يخيب سائله ولا ينقطع بره ونائله يا موضح الطرائق ويا كاشف الحقائق وفقنا لسلوك سواء السبيل بفضلك الغير المتناهي وأرنا بنور هدايتك صور حقائق الاشياء كما هي وخصص سيد أنبيائك وأكرم أصفيائك محمدا المبعوث للهداية الى سواء الطرائق بأفضل صلواتك وآله وأصحابه المهتدين بأنوار الهداية ومشاعل التوفيق بأطيب تحياتك انك على ما تشاء قدير وباجابة رجاء المؤمنين جدير (وبعد) فان العقل والنقل متطابقان على أن أكرم ما يناله قوى البشر وأنفس ما يتنافس فيه أهل الوبر والمدر هو معرفة المبدء والمعاد وما بينهما على ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم من أين وفى أين والى أين وقد اضطربت فيها الآراء وتصادمت الاهواء بحيث لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان أو يتصالح فيها نوع الانسان اذ الوهم يعارض العقل فى أخذها والباطل يشاكل الحق فى مباحثها فمن اقتدى بما جاءت به الشرائع فقد استقام وهدى ومن ترك هداه واتخذ الهه هواه ضل وغوى ومن جملة مخالفى شرائع الانبياء عليهم السلام الطائفة المنتمون الى الحكمة والفلسفة فانهم وان أصابوا فى علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس الحق بالباطل فى مباديها وعدم استيلاء غوائل الوهم فى بواديها لكونها سهل المأخذ قريب المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طاعة منه لكنهم اخطؤا فى علومهم الطبيعية يسيرا والالهية كثيرا

كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كمال الارتياد لكون مباديها بعيدة عن العقول والاوهام وأعلام طرقها خفية عن البصائر والافهام ثم ان عظماء الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبا معتبرة والفوا زبرا مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد عقائد الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من أهل البدع والضلال خصوصا على الفلاسفة الصائرين الى ما قادتهم أوهامهم من الخيال فانهم تتبعوا جلة أقاويلهم وأحاطوا بكل ما يروونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مراسمهم أشياء من علومهم عليهم خافية واضحوا بالقلع على ما خالفوا فيه الشرائع بايرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا الكل ما زلت فيه أقدامهم أوطغت أقلامهم خالف الشرع أولم يخالفه شكر الله تعالى مساعيهم وحقق آمالهم ومباغيهم فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا تنالها أيدي الشبه والارتياب ولا يطمع في الوقوع فيها ذو والضلالة والاحتلاب وان الامام المحقق حجة الاسلام أبا حامد محمد بن محمد الغزالي برد الله مضجعه ونور مهجعه ابتدع من بينهم طريقة غراء واخترع رسالة عذراء في ابطال أقاويل الحكماء وسماها تهافت الفلاسفة وبين فيها تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم وأودع غرائب نكت كانت كامنة تحت الاستتار وأوضح لمن بعده طرقا فجاجا كانت مختفية عن الابصار جزاه الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم انى أمرت من جناب من تجب طاعته ولا يسع الا موافقته وما هو الا حضرة السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم محرز ممالك طوائف الامم من العرب والعجم جامع مكارم الاخلاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق ظل الله على العالمين غياث الحق والدنيا والدين ملاذ الخلائق أجمعين السلطان أبو الفتح محمد خان ابن السلطان مراد خان ابن السلطان محمد خان لا زالت سدته السنية ملجأ لطوائف الانام وعتبته العلية ملاذا عن حوادث الايام الى قيام الساعة وساعة القيام بالنبي وآله الكرام وهو الذى بسط بساط الامن على بسيط الغبراء ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها الى محيط الخضراء وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها حتى أصبحت مخضرة الاطراف والارجاء وشيد قواعد العدل والانصاف وهدم أساس الجور والاعتساف ومحى آثار أهل الكفر والضلال وجعل بيوت أصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو والآصال فان أردت ان أصفه حق وصفه كنت كمن يريد مساحة السماء بذرعه فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار بالعجز عن وصفه وصفه خلد الله أيام سلطنته الزهراء وأيد بدوام دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين ابقى الله مهجته الى يوم الدين بان أملى كتابا على منوالها وأنسج ديباجا على منوالها فبادرت الى مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على حسب الطاقة مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال وتراكم الاشغال وبذلت في تحريره جهد المستطيع وان لم يدرك الصالع شأو الضليع فان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسؤل والا فانى لست أول من طمع في غير مطمع منى ان يكن حقا يكن أحسن المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا والمرجو ممن جبل على الانصاف طبعه وعصم من الاعتساف

أسأله أن يعذرني فيما زلت فيه القدم أو طغى به القلم فان استكشاف أسرار الدقائق
واستيضاح أنوار الحقائق مما يتفرع من البوائق والعلائق لاسيما اذا كانت الفكرة كليلة
والبضاعة قليلة على ان من حكم بالتخطئة لا يسلك مسلك السداد ولا يعدو هوى يعدل به عن
سنن الرشاد اما لعدم عثوره على ما ناله لدقة النظر وبعد غوره واما لاحتيال الافساد المعتبر
ومن تنكب طريق العدل والانصاف وركب متن البغي والاعتساف يرفع من القول شامخ
أنفه وان أوتي الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك
ما ابرئ نفسي من النقص والتقصير ولا ازكيها عن ان تكون محلا للملام والتعيير فان
الانسان جبل على النقصان ولكن رفع عن الامة الخطأ والنسيان ثم ان وقع فيما اثناء المقال
ما ينسب الى سهو والقلم من الامام حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس ازراء به بابراز هفوته
أو وضعا من رفيع قدره باظهار سقطاته وكيف واني معترف باني مغترف من فضلائه ومسترشد
بدلالته من فوائده ومنتفع بفرائده ومهتد بانواره ومقتف بآثاره بل تنبيها على المرام
حسب ما عن لي من الرد والقبول والنقض والابرام وما احمل ذلك الا على الغلط من الناسخ
لا الراسخ أو على انه افرط اهتمامه بالمباحثة والافادة لم يفرغ للمراجعة والاعادة مع ان
تصانيف المتقدمين والمتأخرين لا تخلو عن امثال ذلك ومصداقه ما قال عز من قائل ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله اتضرع في ان يهديني سبيل الصواب
ويعصمني عما يصم من الخطل والاضطراب وهو حسبي ونعم الوكيل (اعلم) ان الفلاسفة
وضعوا للموجودات أنواعا وأجناسا وبحثوا عن أحوالها حسب ما وصل اليه عقولهم فحصل لهم
علوم متشعبة وفنون متكثرة وبيانها على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى الى
نظرية وعملية لانها ان تعلقت بما لقدرتنا تأثير فيه فهي الحكمة العملية والا فالنظرية
والعملية اما ان تختص بالشخص وحده أو لا تختص فالمختصة هي علم الاخلاق وغير المختصة
ان كان باعتبار مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والا فهو علم تدبير المدينة والنظرية
اما ان تكون علما بما يتجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين أو لا تكون والاول هو العلم
الاعلى ويسمى أيضا بالعلم الكلي وبالفلسفة الاولى وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الالهي والذي
لا يكون ان صح تجرده أو توهمه عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي
أيضا والا فهو العلم الطبيعي ويسمى أيضا بالعلم الاسفل وهذه هي أصول الحكمة وأما فروعها
فالعلم بكيفية الوحي وعلم أحوال المعاد روحاني وهما فرعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق
وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية
وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم وعلم اتخاذ آلات الالحان
وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام النجوم وعلم الفراسة
وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبيعي
وليس يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا بالقسمين منها أعني الطبيعي والالهي لان
المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليهما وأما الحكمة الوسطى
فالهندسيات والحسابيات منها لا تعلق لها بالشرع أصلا مع كون مبادئها متسقة منتظمة بحكم

الوهم

الوهم فمنها اول ما ضمه من القول فلا يغتر بهما العاقل وأما الهيئة فانه كثيرا ما ذكروا فيها من عظم أمر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها أمر شهدت به الامارات ودلت عليه العلامات من غير اخلال بشيء من القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد ينتفع ببعض مسائلها في الشرعيات كتحديد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وأمر القبلة وأوقات الصلوات وغير ذلك وبعضها مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد اطلاع ببدائع حكمة الصانع وباهر قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم بنوا اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهية لا يتيسر لهم اثباتها فلا شك ان ما يبتني على امثالها من مسائل الهيئة فلا حاجة لنا الى التعرض لها بالاستقلال فنريد ان نحكي في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والالهية ما أورده الامام حجة الاسلام مع بعض آخر مما لم يورده بادلتهم المعول عليها عندهم على وجه يتم به ابطال اغراضهم الفاسدة المطالب واظهارا لاهل الحق واليقين وانتقاما من الذين أجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلا (الاول) في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار (الثاني) في ابطال قولهم بقدم العالم (الثالث) في ابطال قولهم في أبدية العالم (الرابع) في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (الخامس) في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات عن المبدأ الواحد (السادس) في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (السابع) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب (الثامن) في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد (التاسع) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (العاشر) في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الحادي عشر) في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته (الثاني عشر) في تعجيزهم عن اثبات ان الاول ليس بجسم (الثالث عشر) في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره بنوع كلي (الرابع عشر) في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الخامس عشر) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة (السابع عشر) في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على الجزئيات الحادثة في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادية والمسببات (العشرون) في تعجيزهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

﴿الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات﴾ ذهب أرباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده لوجوده من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق

والفياض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة اولا فذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم طلب حصول الحاصل وليس بشئ بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته أصلا وهذا التمثل يسمونه عناية أزلية وبعضهم يسميه ارادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتان صادقتان في حق البارئ تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق أحدهما وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان الحكماء لم يذهبوا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات وأقوى ما احتجوا به عليه هو ان المبدأ الاول ان كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه دون الآخر ان افتقر الى مرجح نقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده على السواء فيفتقر الى مرجح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية وقد تعلقت باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه انا لا نسلم ان تعلق القدرة باحد المقدورين دون الآخر ان افتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر (فان قلت) نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر وانه يسد باب اثبات الصانع وان احتاج لزم التسلسل وان لم تكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة التخلف عما بالذات وترجح الضدين بها فيلزم الايجاب (قلت) نختار ان نسبة الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر ممنوع بل اللازم ترجيح القادر أحد المتساويين على الآخر من غير داع يدعو الى ترجيحه واختياره وهو غير الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر أصلا مغايرة ظاهرة وغيره لا نلتزم له فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان العلم بوجود الواجب مبني على بطلان الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح القادر المريد أحد

مقدوريه

مقدوريه المتساويين على الآخر بارادة من غير أمر داع الى تلك الارادة لنا العمدة فيه انه لاشك
في وجوده موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع
ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال
أو ينتهي الى الواجب وهو المطلوب (فان قلت) ما ذكرته من ترجيح الفاعل أحد المتساويين على
الآخر انما هو بالنسبة الى الفعل المقدور وأما بالنسبة الى تعلق الارادة فالترجيح بلا مرجح لازم
قطعا لانه أمر ممكن وقع من غير مرجح (قلت) ان أريد بوقوع تعلق الارادة من غير مرجح وقوعه
من غير فاعل فممنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته وان أريد وقوعه من غير داعية فمسلم
ولكن ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من
غير مرجح أي بلا داعية ولا نسلم استحالته (فان قلت) اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين فعلا
لذات المريد فتأثيره فيه اما بالارادة أو بالايجاب اذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنهما فان
كان الاول لزم التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا التعلق الارادة
الحاصلة من الفاعل بالايجاب لا يتصور التمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل
والترك وهو المعنى بالايجاب (قلت) نختار أن تأثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما
يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا أوجد شيأ
بارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه وأما الاتصاف بتعلق
الارادة فهو وان كان اثر الذات الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة
أخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها بالتبعية للمراد فكما ان الموجب اذا أوجد
شيأ بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر كذلك المختار اذا أوجد شيأ بالارادة
لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة أخرى (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة
لا يدخل في علة نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل أمر داع الى تحصيل ذلك
التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيله وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم
صدوره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلا لذات المريد اذ الضرورة العقلية حاكمة
بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره من الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه الا بمرجح من
خارج (قلت) لا نسلم صدق ما ذكرتم من القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا
وأما اذا كان مختارا فلا يبعد ان يدعى العلم الضروري بصدق نقيضها فان الشخص الجائع
الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتدئ بأكل جانب معين منه دون سائر
الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب (فان قلت) لا نسلم انه
يبتدئ بأكل جانب معين منه لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب ولم لا يجوز ان تكون ارادة ذلك
الجانب لكونه أقرب اليه أو أحسن لونا أو أكثر نضجا (قلت) نفرض الكلام فيما اشتركت
جوانبه بأسرها في كل ما ذكر فحينئذ اما ان لا يبتدئ بأكل شيء من جوانبه الى ان يموت جوعا
وذلك بين الاستحالة واما ان يبتدئ فيتم المقصود (واعترض) عليه بعض الافاضل بانا لا نسلم
امكان وجود رغيف يتساوى جميع جوانبه في الامور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون
وكثرة النضج وغير ذلك كيف كان فان فرضه بحيث يكون البعد بين الجائع وبين كل جزء من أجزائه

بعدا واحدا فحال أما اذا كان المقابل للجائع أحد جوانبه فظاهر وأما اذا كان المقابل أحد وجهيه فلأن البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه هو وتر لزاوية قائمة وبينه وبين مركز الرغيف وتر لزاوية حادة ووتر القائمة أعظم من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوي الجوانب والاجزاء في الامور المذكورة وان كان محالا فلا الا يبتدئ الجائع حينئذ بأكل شيء من جوانبه وأجزائه الى أن يموت جوعا اذ المحال جاز أن يستلزم محالا آخر هذا ما ذكروه وهذا كما ترى لا يضرنا لان جوابنا عنهم قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة (نعم) ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضروريتها وتجويزهم المرجح في المثال الجزئي بل اثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة وضروريتها وأنى لهم ذلك ثم ان ما ذكروه من المقدمة الكلية منقوض بصور منها أنه لا شك أن جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة فيه فتعين نقطتين معينتين لان تكونا قطبين وتعين دائرة معينة لان تكون منطقة وتعين خط معين لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير أمر مرجح (ومنها) أنه لا شك ان نسبة الفلك الى الحركة الى جميع الجهات على السوية وكذا الى الحركات المختلفة المقادير في السرعة مع ان كل واحد من الافلاك اختص بحركة بسرعة معينة الى جهة معينة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية في الاجزاء على الآخر من غير مخصص (ومنها) أنه لا شك ان كل واحد من الافلاك الشاملة للارض وكل واحد من التداوير وهي الافلاك الغير الشاملة للارض المركوزة في الافلاك الشاملة بسيطة متشابهة الاجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع ان كل واحد من الكواكب اختص بوضع معين من التدوير ان كان مركوزا فيه كالمتحيرة والقمر وبوضع معين من الفلك ان كان مركوزا في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بوضع معين من الفلك دون سائر المواضع وكذا اختص جانب معين من الفلك بكونه أوجا والجانب الآخر بكونه حضيضا دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأسرها في الماهية لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح (وأجابوا) عن النقوض المذكورة بانا لا نسلم ان في شيء من الصور المذكورة ترجيحا لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعين النقطتين لان تكونا قطبين وتعين دائرة لان تكون منطقة وتعين خط لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط من توابع تعين الحركة فان الحركة المعينة للفلك اذا تم وقوعها الآن يكون القطبان هما النقطتين والمنطقة تلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لاحد أمور ثلاثة اما لان مادة كل واحد من الافلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة السرعة والبطء المعينين الى الجهة المعينة أو لانها وان كانت قابلة لسائر أنواع الحركات والى سائر الجهات لكن العناية بالسافلات لا تحصل الا من تلك الحركة المخصوصة أو لان تشبه كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات

والتداوير

والتداوير بالمواضع المعينة من الافلاك دون غيرها فالغاية نقضا لو قلنا ان الفلك الذى
مركزه مركز العالم حصل أولا ثم حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحه الاعلى
السطح الاعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التى هى الاوج وأسطح الادنى على نقطة
مشتركة بينهما التى هى الحضيض ثم حصل التداوير فى الخارج المركز وأحدث فيه نقرة ثم
الكواكب فى التداوير أو فى الخارج المركز وأحدث فيهما نقرة لكنا لا نقول بذلك بل نقول
الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتداوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك
حدوث هذه الأمور فى تلك المواضع ولما حدثت الامور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع
الانتقال عليها لامتناع الخرق على الافلاك هذا ما قالوه وستعرف أنت فيما بعد بطلان
ماذكروه فى سبب تعين الحركة من الامور الثلاثة وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الاولين
وأما جوابهم عن النقض الثالث فركيك جدا لان حصول الامور المذكورة معا لا يدفع الترجيح
بلا مرجح لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز الى جانب
منه كحصوله على وجه يكون ميله الى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه
يكون التدوير فى ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير فى جانب آخر منه وكذلك حصول
التدوير على وجه تكون الكواكب فى ذلك الجانب منه كحصوله على وجه يكون فى جانب
آخر منه فيكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل لاحد
الامور المتساوية على الآخر ثم ان أشكل عليك ما ذكرناه واختلج فى قلبك شئ من وساوس
الوهم وأبيت الان تدعى ضرورية تلك القضية فلك ان تتخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل
التعلقات والقول بان تعلق الارادة الى أحد الضدين محتاج الى مرجح آخر هو تعلق آخر للارادة
متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ويمنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل فى الامور
فى الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة انا متى أردنا شيأ لا نريد
ارادتنا فظهر ان تعلق الارادة لا يكون بتعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا فى ارادتنا الى ارادة
أخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله سبحانه وأما ارادة الله تعالى فلا بد وان
تكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا لعدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته
وقد يحتج على ايجابه تعالى بان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من أمر باعث على الفعل ليرجح
الفعل على الترك عنده وذلك الباعث لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة الى الفاعل
من لا حصوله والا لم يكن باعثا على الفعل ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى
الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فحينئذ يلزم استكماله بالغير وانه محال (والجواب) انا لا نسلم
ان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نسلم
انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله ولم لا تكفى الاولوية بالنسبة
الى الغير فى كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء فى ان الباعث على الفعل لا بد أن
يكون حصوله أولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويقتصرون
فى الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم فى ان الفاعل بالاختيار لا بد له من أمر باعث
على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه أولى بالنسبة الى الفاعل ويكتفون فى الجواب بهذا المنع

(الفصل الثاني) في ابطال قولهم بقدم العالم اتفقت ارباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم على أن العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني ما علمت ان العالم قديم أو حادث قال الامام الرازي وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفا طالبا للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد بلغ من العسر والصعوبة الى حيث يضمحل أكثر العقول فيه واعلم أن للفلاسفة في أمر العالم وتعيين ما هو القديم منه آراء متشتتة وأقوالا منتشرة لا فائدة في الاطناب بذكرها فالنقتصر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق عندهم والمعلم الاول وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله وضعف عقائدهم وتبعه في ابطال آراء أوائلهم (فنقول) ذهب هو ومن تابعه من المنتمين الى الاسلام وغيرهم الى ان العالم اما مجردات أو ماديات والمجردات منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية وبعض اعراضها من الشكل والضوء دون الحركة والوضع وأما العنصريات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية بالنوع وصورها النوعية بالجنس على معنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية له نصرها لكن خصوصية النارية أو الهوائية أو المائية أو الارضية لا يلزم ان تكون قديمة فهذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أفراده ولهم لاثبات قدم العالم وجوه (الاول) وهو عمدتهم العظمى وعروتهم الوثقى ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري العالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه فكان وجود العالم الذي لا يتخلف عن الايجاد كذلك اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد حاصلا في الازل وهو خلاف المفروض أولا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح لان المؤثر المستجمع لجميع الامور المعتبرة في الايجاد مشترك بين الوقت الذي حصل فيه الايجاد وبين ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لاحد المتساويين على الآخر وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج هذا الحادث الى تأثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث أولا يكون فبعضه حادث بالضرورة وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وأجيب عنه بوجوه احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر هو انا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه (قولهم) اذا كان جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج وأما اذا كان من جملة ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة (واعترض) عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل لا بد من تعلقها فان كان ذلك التعلق قديما يلزم ان يكون الاثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلق قديما أيضا اذ لو اختص

بوقت

وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح لان الرجحان الحاصل من ذلك التعلق بجميع الاوقات
كما هو وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه فان استند حدوثه الى حادث آخر وهكذا الى ما
سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة أو غيره لزم التسلسل في الحوادث والا استغنى الحادث عن
مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح واجيب بانه يجوز ان تتعلق الارادة القديمة
في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يلزم الرجحان الحاصل من ذلك التعلق جميع الاوقات فلا
يلزم الرجحان من غير مرجح ورد بانه حينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث
فينقل الكلام فيه و يتسلسل ولقائل أن يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف
على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التي
لا وجود لها في الخارج أصلا لان الكلام في أوقات قبل وجود العالم فلا نسلم استحالة مثل
هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدم بل المراد كونه غير أزلي فليتأمل وبانه
يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها أمور
اعتبارية والدليل ما قام على استحالته فيها ورد هذا الجواب بان تعلقات الارادة وان كانت أمورا
اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها
بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم حينئذ عليها فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار
حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب ولقائل ان يقول جريان برهان التطبيق انما
يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج أو في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد
أصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز أن تكون
تلك التعلقات أمورا متعاقبة و يكون كل سابق منها شرطا للاحق الى ان ينتهي الى تعلق هو
شرط لحدوث الاجسام و بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللمتكلم أن يلتزم
في مقام المنع صحته فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب و بانه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا
لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستغني الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم
الرجحان بلا مرجح مسلم لكن استحالته ههنا ممنوعة لان ذلك الحادث أعني تعلق الارادة أمر عدمي
لا يحتاج الى مؤثر يخصصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بديهة العقل حاكمة بان كل حادث
سواء كان وجوديا أو عدميا محتاج الى أمر يخصصه بوقت حدوثه وانكاره مكابرة فلا يلتفت اليها
وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر وبانه يجوز أن يكون المخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقته
المعين هو علمه الازلي بايقاع العالم في ذلك الوقت الذي أوقعه فيه وما علم الله تعالى يجب وقوعه
و يمتنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته في الوقت الذي أوقعه فيه ورد بان العلم تابع للمعلوم على معنى
انهما يتطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع
العالم في الوقت المعين الذي أوقعه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه ولا
يتصور أن ينعكس الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه
الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حد نفسه هكذا لا ان الفرس انما كانت على هذه الهيئة
لان صورته المنقوشة على الجدار هكذا فلا مدخل للعلم بايقاع العالم في الوقت الذي أوقعه فيه
في وجوبه ولا في استحالة خلافه فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بايقاعه في ذلك الوقت الذي

أرقه فيه ويمكن أن يقال لا نسلم ان كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو في العلم الانفعالي
وعلمه تعالى بايقاع العالم في وقته علم فعلي فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوع له فيجوز كونه
مخصصا له (فان قلت) لو كان العلم صالحا للتخصيص لم تثبت الارادة لان اثباتها انما هو
للتخصيص فاذا صلح العلم مخصصا استغنى عن الارادة وأيضا لو اكتفى تعلق العلم بالفعل وجوبه
وامتناع خلافه لزم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم (قلت) ليس ما ذكرناه
من كون العلم مخصصا مذهبنا بل مجرد ما ذكرتم بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم
العالم لا لاثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد له في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يفيده
كونه مخالفا لمذهب السائل اذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه (وزعمت المعتزلة) ان المرجح هو
المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك الوقت للمكلف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم
في الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت
آخر لم تحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلقه في ذلك الوقت دون سائر الاوقات وردبانا
نعلم ضرورة ان الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار جزء من ألف جزء من لحظة
واحدة لم يختل شيء من مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية في أنفسها فجعل بعضها منشأ
لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم التحكم وان كان لمخصص فذلك المخصص
اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية وان
كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح
المكلفين قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة
ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا له عليه
(وثانيها) من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو ان
يقال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير أن يتوقف الايجاد
على أمر حادث قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم أزليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت
محقق قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له
الا مع أول وجود العالم ولا تمايز بين أجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما
انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي
حدث فيه لا يقال هذا انما يدل على أن لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل
الحدوث اذ لا زمان هنالك الا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون
ما عداه من الاوقات التي بعده ترجح بلا مرجح (لانا نقول) حدوث الزمان انما هو مع حدوث
العالم لانه مقدار حركة الفلك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث العالم بجزء
منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض أجزائه على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء
الاول منه دون الثاني أو الثالث (وثالثها) من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم هو النقض
بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في
ايجاده ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد أزليا وكان وجود الحادث اليومي أزليا اذ لا يتخلف
الوجود عن الايجاد لانه لو لم يكن الايجاد أزليا حينئذ لكان حصوله بعده اما أن يتوقف

على

هل شرط حادث وهو خلاف المفروض أولا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لابد منه فى الايجاد حاصلا فى الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج ذلك البعض الحادث الى تأثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لابد منه فى تحصيله حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث أولا يكون فبعضه حادث وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل لزم أن يكون الحادث اليومى قديما (واعترض) عليه بان التسلسل اللازم فى الحادث اليومى هو تسلسل فى الامور المتعاقبة وذلك ليس بممتنع بخلاف التسلسل اللازم فى حدوث العالم فانه تسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه وملخص كلامهم فى هذا المقام هو ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فتتقدم على المعلول لانها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر عن العلة المؤثرة واستعداد الشئ هو كونه بالقوة فلا يجامع الفعل وأما المؤثرة فيجب أن تكون مقارنة للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدأ الاول دائم الوجود كان معلوله الاول أيضا دائم الوجود وهكذا الى أن تنتهى سلسلة المعلولات الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة أيضا دائمة الوجود لدوام سببها وعلتها الا انها لعدم استقرارها تتبدل أوضاع أجزاء الجسم المتحرك بها ويكون وضع من تلك الاوضاع معدا لحصول وضع آخر ولدوامها يكون كل وضع منها مسبوقا بوضع آخر لا الى اول وبسبب تبدل تلك الاوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتفيض من مباديها فالحركة الدورية هى الواسطة بين عالمى الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادى الدائمة الى الحوادث ولما ترقت سلسلة الحوادث الى المبادى الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث الحوادث عن البارى تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل فى الاوضاع والاستعدادات المتسابقة التى لا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثله غير ممتنع ولا يمكن ان يكون صدور العالم عن المبدء الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الا على الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التى هى معروضة لتلك الحركات استحال أن يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها والا لتأخرت عن الحركات العارضة لها المتأخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لابد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية واجرامها (وأجيب) بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل كالتطبيق والتضايف يجرى فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة فالفرق بين محل النزاع وصورة النقض بان التسلسل اللازم فى أحدهما تسلسل فى الامور المجتمعة وفى الآخر فى الامور المتعاقبة لا يجدى نفعا ولو سلم صحة ما ذكرتموه لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال أن يقال ان واجب الوجود مريد بارادات حادثة غير متناهية لا أول لها كل ارادة سابقة علة لحصول الارادات اللاحقة على الوجه الذى ذكرتموه فى الحركات والاوضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدء انتهت من الطرف الآخر الى ارادات حادثة تعلقت بايجاد العالم ولو سلم ان ما ذكر يستحيل فى حق البارى لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم الجسمانى

اذ يقال لم لا يجوز أن يكون البارى تعالى علة لوجود جسم من الاجسام ثم يكون الاقتضاء الوجود ارادات جزئية حادثة غير متناهية وتنتهى تلك الارادات الجزئية الحادثة الى ارادة جزئية حادثة تعلقت باحداث الاجسام لا يقال لو كان البارى تعالى أزلا لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية يلزم أن تكون الاجسام قديمة لان القصود الجزئية لا تحصل الا مع الادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لا تحصل الا مع الآلات الجسمانية فيلزم بالضرورة من لا أولية تلك الادراكات لا أولية الاجسام لانا نقول لا نسلم ان الادراكات الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال أيضا تعاقب الحوادث انما يصح فى الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبوق بالمادة لانا نقول ذلك ممنوع وسيجىء الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى (قال الامام الرازى) واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السماء وكان محمد بن زكريا الرازى ناصرا لهذا القول ولم يشتغل أحد من أصحاب ارسطو بابطاله وفى جريان برهان التطبيق والتضايف فيما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر أما برهان التطبيق فلان آحاد السلسلة اذا لم تجتمع فى الوجود الخارجى لم يتصور بينهما الانطباق بحسب الخارج ضرورة أن وقوع شئ بازاء شئ آخر فى الخارج يتوقف على وجودهما فى الخارج معا فى زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن أيضا لاستحالة وجودها فى الذهن مفصلة فى زمان واحد ولا يكفى الوجود الاجمالى فى الذهن ضرورة ان وقوع بعضها بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا وأما برهان التضايف فلان آحاد السلسلة انما تصير معروضة للعدد المعين اذا وجدت فى الخارج أو فى الذهن على سبيل التفصيل اذ ما لم يوجد شئ فى الخارج أو فى الذهن لم يكن موصوفا بشئ ما اعتباريا كان أو حقيقيا لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وأما الوجود الاجمالى فهو بالحقيقة ليس لذلك الآحاد المعروضة للعدد بل للمفهوم الكلى الواقع عنوانا ولو سلم ان الوجود الاجمالى وجود لذلك الآحاد الا انه لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود فلا تكون باعتباره معروضة للعدد الذى هو الكثرة (فان قيل) هم معترفون بان هذه الحوادث باسرها ثابتة فى علمه تعالى وفى علم الملأ الاعلى وذلك يكفينا فى اتمام البرهانين (قلنا) لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهنى (وقيل) أو لعلهم لا يثبتون لها ترتبا فى تلك العلوم لعدم دخول الزمان فى تلك العلوم وفيه نظر لان ترتب هذه الحوادث ليس بمجرد ترتب أجزاء الزمان بل بينها ترتب طبيعى لتوقف بعضها على بعض لكون كل سابق علة معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان فى تلك العلوم انما هو باعتبار أوصافه الثلاثة لا مطلقا فالترتيب باق بحاله لا يقال الترتب الطبيعى بينها انما هو فى الوجود الخارجى دون العقلى فلا يلزم كونها مترتبة فى تلك المبادى (لانا نقول) علم المبادى العالية للاشياء عندهم بسبب العلم بعللها فكما ان بين الاشياء ترتبا فى الوجود الخارجى فكذا فى وجودها العقلى فى تلك المبادى (ورابعها) من وجوه الجواب أن يقال انا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه فى ايجاد البارى تعالى العالم ان كان حاصلا فى الازل كان الايجاد حاصلا فى الازل وانما يلزم ذلك لو أمكن وجود العالم فى الازل وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العالم قابلا للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلا للوجود الازلى

والايجاد

والايجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه امكان الاثر فاذا لم يكن الاثر ممكن الحصول في الازل لم يكن الايجاد حاصلا فيه (لا يقال) امكان العالم ازلي والا يلزم الانقلاب فيكون ممكن الوجود في الازل (لانا نقول) ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وسيجيء تمام الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى (ورد هذا الجواب) بانه اذا كان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى العالم حاصلا في الازل ولم يكن العالم حاصلا فيه لامتناع ازليته يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا لانه لو وجد العالم قبل الوقت الذي وجد فيه بمقدار ما يسع فيه ألف دورة لا يصير بذلك ازليا فحدوثه قبل الوقت الذي حدث فيه ممكن وعلته التامة حاصلة ازلا على ما هو المفروض فتخصيص حدوثه بالوقت الذي حدث فيه ترجيح من غير مرجح وان دفع بان الاوقات التي قبل حدوث العالم متوهمة لا تميز فيها فلا وجه لطلب وجه الترجيح لحدوثه في وقته يكون رجوعا الى الجواب الذي ذكره المحقق نصير الدين الطوسي لا وجها مستقلا (الوجه الثاني) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو انه لا يجوز أن يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا يمتنع أن يجامع معه السابق المسبوق وهذا السبق هو السبق الزماني فيلزم أن يكون عدمه مقارنا للزمان فيكون الزمان موجودا حيث ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محلها اعني الجسم قديما وهو المطلوب (وجوابه) ان الزمان أمر وهمي تقدر به المتجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس أمرا موجودا ليلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم (فان قيل) الحكماء قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن قانون المناظرة (قلنا) نعم الا ان ما ذكروه من الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان فمنعه بالحقيقة راجع الى مقدمات دليله وان شئت ايضاح الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق ما وصل الينا من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان (الاول) انا نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة أخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع أقل فبين أخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة أقل منها ببطء معين وبين أخذ السريعة الثانية وتركها امكان أقل من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة فهنالك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف قابلا لهما بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذ الحركتان قد تتساويان في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتداد في امتداد المسافة اذ الحركتان قد

تتساويان في امتداد المسافة مع تفاوتهما في هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء وبالعكس ولا امتداد المتحرك اذ قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير في مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة وبالعكس (الثاني) من الوجهين اللذين استدلوا بهما على وجود الزمان وهو كون الاب مقدما على الابن ضروري لا يشك فيه عاقل فان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم أمر اضافي لا يعقل الا بين شيئين بخلاف جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما صورناه وتقدمه على الابن لا يوجد معه معيته له فيكون أمرا زائدا عليه وليس أيضا عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد العدمين في كونهما نفس العدم وكما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذة مع وجود الابن فالبعدية أيضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذة مع وجود الاب بل هما امران زائدان على الامور المذكورة ولكونهما أمرين اضافيين لا يقومان بذاتيهما بل لا بد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز أن يكون المحل الذي يقومان به ويعرضان له بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الاب والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له القبلية بالذات امتنع أن يكون مع وبعد لان ما يقتضيه ذات الشيء استحال انفكاكه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة لا يمتنع فيها ذلك فانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو لا يمتنع أن يوجد بعد الابن فظهر أن الاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة ليست معروضة بالذات للتقدم بل لا بد من أمر آخر يعرض له التقدم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء لكونها فيه وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القبلية بالذات امتنع أن يكون بعد ان أريد به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع أن يكون بعد فسلم لكن من أين يلزم القبلية مثل ذلك المعروض الذي يكون ذاته سببا لعروض القبلية له وان أريد أن ما يكون معروضا حقيقة للقبلية من غير أن يكون تابعا في قبليته لقبلية شيء آخر فلا نسلم امتناع أن يكون بعد وما ذكره من الدليل لا ينهض عليه اذ لا يلزم من كون الشيء معروضا حقيقيا لوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك (قلت) المراد الاول قولك من أين يلزم للقبلية مثل ذلك المعروض (قلنا) لان هذه القبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية تقبل لا يجامع فيها القبل مع البعد والقبلية التي كذلك لا تعرض حقيقة الا الامتداد غير قار يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود وباعتبار امتناع اجتماع أجزائه لا يجامع القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يفرض فيه أجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون معروضا أوليا لها والامتداد القار لا يمتنع اجتماع أجزائه فمعروضه الحقيقي ليس الا الامتداد الغير القار الذي اذا فرض فيه أجزاء تقدم بعضها على بعض لذاته لا لامر آخر وهو الزمان (فان قلت) لا نسلم ان القبلية التي لا يجامع فيها القبل مع البعد لا تعرض حقيقة الا الامتداد غير قار

ولم

ولا يجوز أن يكون أمران مختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما لتنافيهما كوجود الحادث وعدمه ويكون أحدهما معروضا حقيقيا للقبلية والآخر للبعدية باعطاء الفاعل اياهما تينك الصفتين (قلت) ليس معنى اعطاء الفاعل القبلية لعدم الحادث مثلا الا أنه لم يفعل الوجود أولا ثم فعله وذلك يقتضى أن يوجد شئ أول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان أول لوقوعه فيه فلا يكون معروضا حقيقيا للقبلية هذا غاية توجيه هذا الدليل (والجواب) عن الاول ان هذه الامكانات المذكورة أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج وما ذكر من انها قابلة للزيادة والنقصان ان أريد قبولها لهما بحسب الخارج فممنوع وان أريد فى الذهن أو فى الجملة فمسلم ولكن لا يلزم منه وجودها فى الخارج (وعن الثانى) بان القبلية والبعدية أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج أصلا فلا يلزم وجود معروضهما بالذات فى الخارج كيف والقبلية والبعدية اضافيان والمضافان لا يوجدان الا معا ذهنا وخارجا فلو وجدتا يلزم وجود معروضيهما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان وهو باطل لكونه أمرا غير قار وأيضا هذا الامتداد الذى تعرض لاجزائه القبلية والبعدية اذا امتنع اجتماع اجزائه فى الوجود لا يكون موجودا فى الخارج لان وجود الكل فى الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال بديهة ثم انه نقل عن ارسطاطاليس أنه قال للمتحرك فيما بين المبدء والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحس وهى صفة واحدة شخصية من مبدء المسافة الى منتهاها تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة وهذه الحالة تسمى الحركة بمعنى التوسط وهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار اختلاف نسبها الى تلك الحدود سيالة فهى باستمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال أمرا ممتدا غير قار بمعنى انه يجزم العقل بان ذلك الامر الممتد لو وجد فى الخارج وفرض فيه أجزاء امتنع أن توجد تلك الاجزاء معا بل كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع والاول موجود فى الخارج بديهة بخلاف الثانى ضرورة ان الامتداد الذى يمتنع اجتماع أجزائه فى الوجود لا يكون موجودا فى الخارج وكما ان الحركة تقال لامرين كذلك الزمان يقال لمعنيين (أحدهما) أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيهما أمر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له فى الخارج أصلا بل هو أمر مرتسم فى الخيال ونعلم ان ذلك الامر المرتسم فى الخيال بحيث لو فرض وجوده فى الخارج وفرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالى لا يكون كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل فى الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد الخيالى ظاهرا فى بادى الرأى دالا على ذلك الامر الذى فيه نوع خفاء أقيم مقامه وبحث عن أحواله (وللقائل أن يقول) لا نسلم ان الامتداد الخيالى لا يكون كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الامر فى الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان أمر خارجى سببا لحصول مثل ذلك الامتداد فى الخيال كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة لكن كون كل امتداد خيالى كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجى ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وقد يجاب عن استدلالهم ثانيا على قدم العالم بانا وان سلمنا ان

الزمان موجود ولكن لا نسلم انه لو [illegible] لكان عدمه سابقا على وجوده [illegible]

(قوله لان سبق عدمه على وجوده) سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زماني ممنوع الاترى ان اجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سبقا يمتنع أن يجامع فيه السابق المسبوق مع انه ليس سبقا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد يتفصون عن هذا الجواب بان اقسام السبق منحصرة في خمسة التقدم بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والا فبالطبع وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدء محدود فبالرتبة والا فبالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلية ولا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف اذ لا كمال للعدم ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدء محدود فهو بالزمان وأما أجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم زماني لكن ليس بزمان زائد على ما هو متقدم ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية الاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدما زمانيا أن يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون يمنعون الحصر وماذكر لبيانه فوجه ضبط لا حصر عقلي لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السبق باعتبار التوقف والكمال والمبدء المحدود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على وجوده منه وأما أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سندا للمنع فلا يضر دفعه في السبق الزماني لان اندفاع السند لا يستلزم اندفاع المنع هذا والتعويل على الجواب الاول (قال الامام حجة الاسلام الغزالي) في تقرير الاستدلال الثاني القائل بان البارى تعالى متقدم على العالم والعالم متأخر عنه ان اراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع أو بالعلية فيلزم ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا لان المتقدم بأى وجه كان اذا لم يكن له تقدم زماني لا يكون حالة تقدمه مفارقا في الوجود عن المتأخر فيكونان قديمين أو حادثين وان اراد انه متقدم عليه بالزمان فيلزم أن يكون قبل وجود الزمان زمان كان العالم فيه معدوما وهو متناقض (وجواب) ماذكره من التقرير أن يقال المراد انه متقدم عليه بالذات لا بالزمان وانما يلزم كونهما قديمين أو حادثين لو كان عدم تقدمه عليه بالزمان لمقارنته له في الزمان وليس كذلك بل لعدم الزمان (فان قيل) اذا لم يكونا قديمين أو حادثين بل كان البارى تعالى قديما والعالم حادثا يكون وجوده تعالى متقدما على وجود العالم تقدما لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وكل تقدم كذلك فهو زماني (قلنا) لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك فيما اذا كان وجود المتقدم مقارنا للزمان اذ نختار انه تعالى متقدم عليه بالزمان لكن لا بزمان موجود محقق حتى يلزم ماذكر من التناقض بل بزمان مقدر موهوم فلا تناقض اصلا (وأجاب) عما ذكره من التقرير بان الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان أصلا ومعنى تقدم البارى على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى تعالى وعدم العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير شئ ثالث فلا التفات الى أغاليط

الاوهام

الاوهام (فان قيل) انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات الباري وعدم العالم حاصلا ولا يصح ان يقال بهذا الاعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم فدل على أن بينهما فرقا وأن كان انما يقال على ما مضى فاذا فتحت لفظة كان معنيا ثالثا هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا صح منا حينئذ ان نقول كان الله ولا عالم سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثاني وآية أن هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن تقدير تناهي الجسم من غير ان يكون وراءه بعد خلاء أو ملاء (وفيه نظر) لان النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس الا المضي والاستقبال اذ لا تعقل هنا نسبة بها يفترق هذان اللفظان عن سواهما وهما وصفان ذاتيان للزمان واتصاف غيره بهما بواسطته فيلزم بالضرورة أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فالسؤال عائد بعينه (فان قلت) ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه تعالى عليه بزمان موهوم ما ذكر من المحذور (قلت) حينئذ لا حاجة الى ما ذكره من التطويل وارتكاب ما يعده كبيرة من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الا على وجود ذات وعدم ذات فليتأمل (ثم قال) رحمه الله تعالى صيغة ثانية لهم لالزام قدم الزمان وذكر ما محصله هو انه لو كان الزمان حادثا لامكن قبل خلق العالم وجود حركتين احديهما تنتهي الى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى تنتهي اليه بمائتي دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع وجود حركتين بشأنهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فاما لذاتيهما واما لان الخالق عاجز عن خلقهما والاول باطل لانهما كانتا ممكنتين بعد خلق العالم فلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه قادر على خلقهما وقت خلق العالم فلزم انقلاب الباري من العجز الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان تبتدئ الحركتان مع الاستحالة ان تبتدئ حركتان متساويتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان الى وقت واحد مع كون اعداد دوراتهما متفاوتة لاستلزامه أن يكون الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان أحدهما بحالة لا يمكن ان يحصل فيه الا مائة دورة والآخر بحيث يمكن ان تحصل منه مائتا دورة وهذان الامتدادان المتفاوتان بالزيادة والنقصان لا حقيقة لهما الا الزمان فيلزم أن يكون قبل وجود العالم زمان وهو محال فتعين كون الزمان قديما وهو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم (ثم قال) رحمه الله تعالى الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق في دفع المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه أكثر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة اذرع فكذلك يرتقي الى غير النهاية ونقول في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ

الاكبر بذراعين لا يشغل ما يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم كم هو كمية فيستدعي ذا كم
وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء وكذلك هل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق
كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع او بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء
والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون
الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقدير
الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء
وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور فكون العالم
اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا (قلنا) هذا العذر باطل من
ثلاثة اوجه (احدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما
هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع
بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم
على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اصغر منه ولا اكبر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن
والواجب مستغن عن العلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب
الاسباب وليس هكذا مذهبكم (الثالث) ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله
فنقول انه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا
نقصان (فان قلتم) وقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا
لم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس ممكنا لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان
ممتنعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال (وان قلتم) الاحوال
متساوية (قيل) لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر منه او اصغر بمقدار
ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة (والتحقيق) في الجواب
ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قادر قديم لا يمتنع الفعل
عليه ابدا لو اراد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه
شيأ آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة التي ابطل بها عدم امكان كون
العالم اكبر مما هو عليه نظر (اما الاول) فلانا لا نسلم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين
النفي والاثبات ولو سلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك لا تقبل
مقدارا اصغر او اكبر مما هي عليه فلو كان العالم اصغر او اكبر مما هو عليه لكانت مادة
الافلاك قابلة وغير قابلة لمقدار هو اصغر او اكبر مما هي عليه الآن (واما الثاني) فلانه
لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع ان يكون اصغر او اكبر منه
ان يكون مستغنيا عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقداره المخصوص له وامتناع ان
يكون اصغر او اكبر مما هو عليه انه اذا وجد بايجاد الفاعل لا تقبل مادته الا هذا المقدار
المخصوص دون ما عداه مما هو اكبر او اصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده واين هذا من
استلزام الاستغناء عن السبب الموجد (واما الثالث) فلان القول بان العالم لم يكن قبل
الوجود ممكنا بل وافق الامكان الوجود يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ولا

نزاع

نزاع في استحالته مطلقا في القول بامكان مقدار للعالم دون ما هو أزيد منه أو أنقص فانه لا استحالة فيه لاحتمال أن لا تكون المساحة قابلة لغير ذلك المقدار كما ذكره فلا تتم المعارضة لظهور امتناع أحدهما دون الآخر (لا يقال) معنى قوله لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا هو ان الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق غير ممكن وهو أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المقيد بالحصول في الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امتناع أحد المتغايرين امتناع الآخر فجاز ان يمتنع وجوده المقيد بالحصول في الزمان السابق ولا يمتنع وجوده مطلقا في الزمان اللاحق وليس فيه انقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان بل الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق ممتنع دائما والوجود في الجملة في الزمان اللاحق ممكن دائما (لانا نقول) لو جاز كون الشيء الواحد ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان آخر بناء على أن الوجود في زمان سابق أخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في زمان لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو أعم منه أو امتناع الوجود اللاحق لجاز استغناء الحوادث عن المحدث لجواز أن يمتنع وجودها في زمان كونها معدومة واجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته (فالوجه) الاكتفاء في الجواب بما ذكره من التحقيق من ان الامكانات المقدرة أمور وهمية لا وجود لها في الخارج أصلا فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع الفعل عليه أبدا وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لان معنى قدمه هو انا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها كان الله موجودا معها بأسرها الا أنه موجود فيها الان ذاته تعالى منزهة عن ان تكون زمانية أو مكانية ولا يلزم من تقدير الشيء وفرضه وجوده وتحققه ومما يؤيد ذلك هو انه لو اعتبر في ماهية القديم والحادث تحقق الزمان فالزمان المعتبر اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما فان اشترط في قدمه أن يكون له زمان آخر لزم أن يكون للزمان زمان وان لم يشترط فقد صار القديم معقولا قديما من غير اعتبار تحقق الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود الزمان فليعقل مثله في حق الله وفي سائر الماهيات القديمة وان كان حادثا مع أنه لا يشترط في كونه حادثا وجود زمان آخر لامتناع ان يكون للزمان زمان آخر فاذا عقل تصور حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان فليتصور مثله في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة (الوجه الثالث) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو باطل بالضرورة وكذا صحة تأثير الباري في العالم أزلي والا لزم الانقلاب المذكور وهو أي ما ذكرنا من أزلية صحة العالم وأزلية صحة تأثير الباري فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق (وأجيب) بانا لا نسلم امتناع ترك الجود مدة لا تتناهى فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة لصنعه فيجوز ان يفعل كيف يشاء في أي وقت شاء وما الدليل على خلافه ولو سلم فاللازم مما ذكر أزلية الامكان وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه أزلي أو

ثابت أزلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو ثابت للعالم ولتأثير البارى تعالى أيضا (واذا قلنا أزليته) ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم (واعترض) عليه بعض الافاضل من المتأخرين باقامة الدليل على ان أزلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وقال امكان الشئ اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شئ من أجزاء الازل فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع أجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث ممكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا أخذ الحادث مقيدا بحدوثه وذات الحادث من حيث هو امكانه أزلى وازليته أيضا ممكنة واذا أخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود أصلا لان الحدوث أمر اعتبارى يستحيل وجوده فى الخارج فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا ممكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال (قلت) الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشئ من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان أخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى هذا ما ذكره بعبارته (ورد عليه) بان الاعراض السيالة كالحركة وما يتبعها لا شك انها يمتنع اجتماع أجزائها فى الوجود والا كانت قارة ولكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمر أزلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها أزلا والا لم تكن طبيعتها الى التقضى وعدم الاستقرار فثبت فيها أزلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض الدليل بها (اذا عرفت) هذا فنريد ان نسمعك بعض ما سنح لنا فى هذا المقام فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض السيالة ليس له هوية اتصالية بل أمر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير مستقر وبحسب استمراره وعدم استقراره يحصل فى الخيال أمر ممتد يحكم العقل بانه لو وجد ذلك الامر الممتد فى الخارج امتنع اجتماع أجزائه فى الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة الغير القارة الموجودة فى الخارج أجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى ينتقض بها وأما نفس تلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز استمرارها أزلا نظرا الى ذاتها وان استشكل هذا المعنى فى الصوت واستبعد أن يكون الصوت الواحد المستمر بسيطا غير منقسم فاعلم ان المصنف للقول بكون الحركة أمرا بسيطا غير منقسم هو انه لو انقسم امتنع اجتماع أجزائه فى الوجود والا كان قارا وما يمتنع اجتماع أجزائه فى الوجود لا يكون موجودا بالضرورة

بالضرورة فيلزم أن لا تكون الحركة موجودة فى الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن تكون الحركة أمرا بسيطا حتى يجوز وجوده فى الخارج وهو المطلوب وهذا البرهان جار فى جميع الاعراض السيالة صوتا كان أو غيره فلزم القول بكونه أمرا بسيطا غير منقسم ومستمرا لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذى هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل فى التموج الثانى هو الصوت الاول الحاصل فى التموج الاول والا لزم انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاورة الى أن تنقطع وليس كذلك فانها أصوات متعددة لتعدد محالها وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعددة فانه فى الحقيقة أصوات متعددة كل منها مستمر زمانا وحاصلة من تموجات متعددة تحصل من آلات معدة فى الحلق لتموج الهواء يتصل بعض تلك الاصوات بالبعض حسا فيظن لذلك صوتا واحدا (فان قيل) الحروف الآنية التى تعرض الاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقط للخط لاشك انها موجودة لكونها مسموعة وممكنة أزلا والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها الا فى الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها فى الازمنة الغير المتناهية فما ذكره منقوض بها (قلنا له) انه يمنع كون امتناع وجودها فى الزمان بحسب ذاته ونقول لم لا يجوز أن يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج من ذاته واتمام النقض بها يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا الى ذاته فليتأمل (بقى فى كلام) ذلك الفاضل اشكال وهو ان امكان الشئ ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما فى الجملة فيكفى فى امكان الشئ جواز اتصافه بالوجود الواقع فى زمان متناه فاللازم من كون امكان الشئ مستمرا ازلا هو أن لا يكون ذلك الشئ فى ذاته مانعا فى شئ من أجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع فى زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع فى زمان متناه مستمرا فى جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من ذلك أن لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع فى جميع أجزاء الازل فان هذا اللزوم ليس بضرورى ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود فى كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف فى جميع الاجزاء معا (ومحصول) ما ذكره الامام الغزالى فى تقرير هذا الوجه هو ان امكان وجود العالم أزلى والا لزم الانقلاب فاذا كان الامكان أزليا فالممكن على وفق الامكان لم يزل يعنى اذا كان الامكان أزليا كان الممكن أيضا أزليا ولم يبين هذه الملازمة مع انها غير ظاهرة فى نفسها وبينها بعضهم بانه لو لم يكن أزليا بل كان حادثا يستحيل أن يكون أزليا لاستحالة كون الحادث أزليا ولا يكون امكانه أزليا وقد ثبت انه أزلى وبطلانه ظاهر فان المستحيل كونه أزليا على تقدير حدوثه هو ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو واللازم من كون امكانه أزليا على تقدير تسليمه هو أن يصح كون ذات العالم من حيث هو أزليا وهو لا ينافى استحالة أزليته من حيث انه حادث ثم انه رحمه الله

تعالى لم يزده هذا الجواب هي ان قال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن الواقع على وفق الامكان فليتأمل في توجيهه (وقد يجاب) بان قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين فان حكمتم في الحادث المعين انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال نحن نقول في كل العالم كذلك وان حكمتم انه ممكن في الازل مع انه لم يجب حصوله في الازل فكذلك ههنا وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم قسمان قسم يكفي امكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه من المبدء من غير احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله منها او معها قالوا القسم الاول متهيئ الوجود ازلا لا نقصان في تهيئه والمبدء تام في فاعليته فلو لم يفض عليه من المبدء وجود لزم ترك الجود واما القسم الثاني فهو في الازل غير متهيئ لقبول الوجود من المبدء بل يتوقف على استعداد المادة فعدم ايجادها في الازل لا ينافي الجود لان الجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وقبل تمام استعداد المادة لوجود الحادث لا يكون ايجادها افادة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون ترك الايجاد ترك الجود (الوجه الرابع) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة كان كل مادة مسبوقة باخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق قالوا ثبت لنا بهذا المقدار ان ما قدم سوى الله تعالى ومن شأننا اثبات قدم الاجسام فانا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فتكونان ايضا قديمتين فيلزم قدم الجسم لان الجسم عبارة عما تركب من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء المادية والصورية للشيء قديما كان ذلك الشيء قديما بالضرورة وهذا الاستدلال موقوف على اثبات الهيولى والصورة وان الهيولى لا تخلو عن الصورة واثبات ان كل حادث مسبوق بالمادة فلنذكر ما عولوا عليه في اثبات هذه المقدمات من الادلة وما يتوجه عليها من الايراد والابطال ليظهر بطلان دليلهم اما الهيولى فزبدة ما احتجوا به على وجودها هو انهم قالوا الجسم البسيط أي الذي لا يتركب من الاجسام المختلفة الطبائع كالماء مثلا لا يتركب من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة او في جهتين فقط لامتناع وجودها في الخارج فهو متصل في حد ذاته فلو كان قائما بذاته وكان حقيقة الجسم عبارة عنه لكن تفريق الجسم الى جسمين اعداما له بالكلية وايجادا آخرين من كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحداني بالانفصال باقيا بذاته ضرورة ولا يكون هذان القسمان موجودين فيه بالفعل والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم وهو باطل بالضرورة فتعين ان هناك شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين هذين المنفصلين باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذاته قابل لذلك الجوهر الذي هو في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا

ومتعددا بتعدده ومتصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصاله بعضه عن بعض واذا كان ذلك
الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد متصلا متعددا كان المتصل الواحد
والمتعدد مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال
وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا لامتناع كون العرض محلا للجوهر فهذا الجوهر
الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى
صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب) عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذي
لا يتجزى ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدعى
كونه بسيطا كالماء متصلا في نفسه بل اللازم احد الامرين اما كونه متصلا في نفسه كما هو
عند الحس فيكون جسما مفردا غير ملتئم من أجسام واما كونه منتهيا في تركيبه الى اجسام
مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم الذي نحن بصدده مركبا من أجسام مفردة قابلة للقسمة
الوهمية دون الخارجية فلا يثبت وجود الهيولى لا يقال القسمة الوهمية في كل جزء من تلك
الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث اثنينية يكون طباع كل منهما موافقا لطباع
الآخر وطباع سائر الاجزاء المنفصلة بالفعل لان الكلام في الجسم البسيط فتكون متشاركة
اما في الامتناع عن قبول الانفصال الخارجي أو في جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة
بالماهية والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة
الفكية وبه يحصل المطلوب الذي هو اثبات الهيولى (لانا نقول) لا نسلم توافق الاجزاء في
الماهية لجواز أن تكون مختلفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في الماهية
النوعية واستبعاد تركب الماء المتشابه الاجزاء في الحس من أجزاء مختلفة الحقائق باسرها
مما لا يجدي في أمثال هذه المقامات ثم لو سلمنا ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم
ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء مثلا متصلا واحدا فلا نسلم أن ذلك الامر المتحد
اذا كان قائما بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وايجادا لجسمين آخرين
عن كتم العدم (قوله) لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك
جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد باقيا بلا مفصل باقيا بذاته ولم يكن هذان القسمان
موجودين فيه بالفعل ان أريد به ان المتصل الوحداني غير باق مع صفة الوحدة والاتصال وان
القسمين لم يكونا حاصلين مع صفة التعدد والانقسام فمسلم ولا يجدي نفعا وان أريد أن الذات
المعروضة للاتصال أولا لم تبق حال الانفصال وان الذات المعروضة للانفصال لم يكن حاصلا
فممنوع ودعوى الضرورة مما خالف فيه جم غفير من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل
اشتباه العارض بالمعروض ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لا يجوز أن يكون التفريق اعداما
للجسم وايجادا لجسمين آخرين عن كتم العدم ودعوى الضرورة ممنوعة كيف وقد ذهب
اليه جمع من أساطين القدماء كأفلاطون وغيره وأما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحجة التي
اعتمد عليها أبو علي هو انه لو وجدت الهيولى بدون الصورة لكانت حال كونها مجردة عن الصورة
اما ذات وضع أي مشار اليها بالاشارة الحسية أو لا فان كان الاول يلزم أن تكون الهيولى حينئذ
أي صورة جسمية لانها الجسم في بادي الرأي لامتناع الجوهر الفرد وما في حكمه وان كان الثاني

براده

ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام فى هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل فى جميع الاحياز أو لا تحصل فى شئ منها أو تحصل فى بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لابدله من حيز ولا يمكن أن يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين أو أكثر وكذا الاخير أيضا باطل لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لا معينا فحصولها فى بعض الاحياز دون بعض تخصيص بلا مخصص (لا يقال) يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فتخصصها بحيز معين (لانا نقول) الكلام فى المواضع الجزئية كمواضع أجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو فى موضع جزئى والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا أن نسبتها الى جميع أجزاء ذلك الموضع الكلى على السوية فحصولها فى بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص (والجواب) انا نختار انها غير مشار اليها بالاشارة الحسية (قوله) فاذا حصلت فيها الصورة فاما ان تحصل فى جميع الاحياز أو لا تحصل فى شئ منها أو تحصل فى البعض دون البعض (قلنا) نختار الاول ولا نسلم لزوم كون الجسم الواحد فى زمان واحد فى مكانين أو أكثر لجواز ان تكون الهيولى الخالية عن جميع الصور هيولى جميع الاجسام وليس قبل ثبوت الجسمية الممتدة فى الاقطار احياز متعددة حتى يقال ان حصولها فى بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص بل حصول الاحياز مع حصول الابعاد فيجوز ان يحصل جميع الابعاد مع هيولاتها فيما يحصل جميع الاجسام فى جميع الاحياز وتخصيص الانواع لاحيازها المعينة بسبب صورة نوعية تحل فيها مع الصورة الجسمية وتخصصها باحيازها المعينة (قوله) الكلام فى المواضع الجزئية لا يجدى شيئا لانه ان أراد ان المطلوب أمر مخصص كل واحد من الاجزاء المفروضة للعنصر الكلى بواحد واحد من أجزاء حيز الكل (قلنا) تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة حتى يكون لها حيز مطلوب لاختصاصها باحيازها مخصص وان اراد ان المقصود أمر مخصص الاجزاء الحاصلة بالفعل لاحيازها فذلك مخصص لدليل هيولى أجزاء العناصر الكلية فاللازم من الدليل حينئذ انه لا يجوز خلو هيولى أجزاء العناصر عن الصورة الجسمية والمدعى هو امتناع خلوها مطلقا [illegible] دفعه أيضا بانه يجوز ان تقارن للهيولى صورة أخرى تخصصها باحد المواضع الجزئية أو صفة الهيولى فى حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضى أحدها تخصصها باحد المواضع الجزئية عند حلول الصورة فيها (فان قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف تخصصت بحيز معين وحينئذ فهى حينئذ متحيزة وان لم تتخصص فنسبة تلك الاوصاف الى جميع المواضع واحدة (قلنا) نختار الشق الثانى ونمنع كون نسبة تلك الاوصاف الى جميع المواضع واحدة [illegible] لم يجوز ان يكون تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع ولا تحصلها فى [illegible] لوضع معين وحصولها فى وضع معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخيرة [illegible] الهيولى فى وضع معين مع حلول الصورة الجسمية فيها هذا كله اذا جرينا معهم [illegible] ونفى الفاعل المختار وأما على أصلنا فلا حاجة الى ذلك بل نقول فى الجسمية اذا حلت فى الهيولى [illegible] الى المختار الذى أوجد الجسمية فيها باختياره

(وأما)

(وأما) ان كل حادث فهو مسبوق بالمادة فدليلهم في ذلك على ما قال الاول انهم قالوا كل حادث فهو
قبل وجوده ممكن والا لزم الانقلاب وليس الامكان شيأ معدوما ولا بنفسه يكون وجوده لا في
موضوع بل هو أمر اضافي يكون للشئ بالقياس الى وجوده والامور الاضافية أعراض
والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فلا بد لامكان الحادث قبل وجود الحادث من محل يقوم به
وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه محلا للشئ قبل وجود الحادث ولا أمرا لا تعلق
له بالحادث أصلا اذ ما لا تعلق له به أصلا لا يصح كونه محلا لامكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به اذا
كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود كالفاعل مثلا لان صفة الشئ لا تقوم بما يباينه فتعين
ان ذلك المحل أمر متصل به اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة (والجواب) عنه أن
يقال قولكم كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن ان أريد به انه قبل وجوده في الخارج أو في الذهن
متصف بالامكان ممنوع (قولكم) والا لزم الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا
في الجملة ولم يتصف بالامكان فحينئذ يلزم اتصافه بالوجوب أو الامتناع لضرورة الحصر وأما اذا
لم يكن ثابتا لا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه اما بالوجوب أو
الامتناع لان ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فاذا لم يكن الموصوف
ثابتا بوجه من الوجوه يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والانحصار فيها بالنسبة الى ما هو
ثابت في الجملة (وان أريد) انه عند وجوده في الذهن وقبل وجوده في الخارج ممكن (قلنا)
مسلم ولكن حينئذ امكانه قائم بذلك الموجود في الذهن فان الامكان من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل فجاز قيامها بما هو موجود في الذهن (لا يقال)
اذا لم يكن الحادث قبل وجوده في الذهن وفي الخارج ممكنا لم يكن الامكان لازما لماهيته
(لانا نقول) معنى كون الامكان لازما لماهية الممكن هو انه كلما تحقق الملزوم في الذهن أو
في الخارج كان اللازم ثابتا له مع امتناع أن لا يكون ثابتا له لا أنه يكون ثابتا له سواء كان
الملزوم محققا أولا فانه باطل عند ضرورة العقل ولا يقال الامكان عبارة عن عدم اقتضاء
الوجود والعدم وهو أمر سلبي (فقولنا) الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول ولا اعتبار لعدم
حرف السلب في اللفظ والموجبة السالبة المحمول تساوي السالبة في عدم اقتضاء ثبوت الموضوع
فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته في الخارج أو الذهن ممكنا لم يكن عدم امكانه لعدم ثبوته في
الخارج أو الذهن لان عدم ثبوته في شئ منهما لا يقتضي انتفاء هذا المعنى السلبي عنه كما عرفت
بل لانتفاء هذا المعنى السلبي عنه في نفس الامر فيلزم انتفاؤه أيضا حال وجوده وهو باطل (لانا
نقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبي لكان الممتنع حال عدم ثبوته في
الذهن ممكنا لاتصافه حينئذ بهذا السلب اذ عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم
لان الاقتضاء وصف ثبوتي يقتضي ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا بعدم اقتضاء العدم
ولا خفاء في اتصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضائهما فيلزم أن يكون
ممكنا فاذن الامكان ليس هذا المعنى السلبي بل هو قابلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته ويكون
هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه بهذا ثم ان الشيخ أورد في الشفاء تفصيلا
يتوهم انه يندفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان انما هو بالقياس الى الوجود والوجود

على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم الابيض أما
الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له أو بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يوجد أبيض أو يوجد له البياض أو يقال الماء
يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن توجد فيها الصورة وجميع هذه الامكانات محتاجة الى
موضوع موجود معها وهو محاله اذ لا بد أن يوجد الشيء حتى يمكن أن يكون شيئا آخر وأما
الامكان بالقياس الى وجوده بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخلو اما أن
يوجد ذلك الشيء في موضوع أو مادة أو مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك أن هذه
الامكانات انما محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشيء لان الممكن بهذه
الامكانات كان قبل وجوده ممكنا أن يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة أو مع غيره
كالنفس فلما امكن قبل حدوثه أن يوجد قائما بغيره أو مع غيره فلا يتصور امكان وجوده قائما
بغيره أو مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به أو معه فذلك الغير
الموجود مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما أن يكون ذلك الشيء موجودا
في موضوع أو مادة أو مع مادة بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل
هذا الشيء لا يجوز أن يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة لاستحالة
الانقلاب وامكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم أن
يكون امكانه جوهرا قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون
مضافا الى الغير والامكان مضاف ولما تبين أن مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا فهو ان كان
موجودا كان دائم الذات وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود ولا يخفى عليك انه اطناب
لا فائدة فيه ورجوع بالآخرة الى أن ما لا يكون موجودا في موضوع أو مادة أو مع مادة لا يجوز
أن يكون حادثا لكونه ممكنا قبل وجوده وامتناع قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل
وجوده وقد عرفت ما فيه (وأيضا) للقائل أن يقول قوله وجميع هذه الامكانات محتاجة الى
موضوع موجود معها مسلم قوله اذ لا بد أن يوجد الشيء حتى يمكن أن يكون شيأ آخر غير مسلم
ولم لا يكفي امكان الشيء في امكان أن يكون شيأ آخر وأي حاجة في ذلك الى وجوده وما ذكره
الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي من أن الامكان وان كان أمرا عقليا لكنه متعلق بشيء خارجي
فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه
أن الامكان المتعلق بالشيء الخارجي هو امكان وجود شيء في آخر أو مع آخر وأما امكان وجود
الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بالشيء الخارجي فجاز أن يكون الحادث شيأ لا يتعلق بآخر
لا بالحلول فيه ولا بجعله آلة لاستكماله فلا يثبت كونه مسبوقا بالمادة وان تشبث بما نقل عن
الشيخ من أن ما لا تعلق له بشيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثا فقد عرفت ضعفه (وأيضا)
معنى تعلق الامكان بالشيء الخارجي هو تعلق امكان وجود شيء في آخر أو مع شيء آخر بذلك الآخر
ولا خفاء في أن هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكان وجوده فليتأمل
(الطريق الثاني) قالوا الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده عن واجب الوجود
لذاته وحده كامكان العقل الاول أو مع شرط قديم كامكان العقل الثاني مثلا يدوم بدوام سببه

لان المبدأ تام فى فاعليته لا قصور فى فيضه ولا بخل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتى كاف فى
فيضان الوجود منه اومنه مع ما يلزمه فلو اختص وجوده بحين دون حين لزم تخلف المعلول عن
علته التامة وان لم يكن كافيا توقف فيضان الوجود عليه من المبدأ القديم على شرائط حادثة
فى نفسها متناهية فى الماهية وللوجود من واجب الوجود فيكون لمثل هذا الممكن امكانان
احدهما الامكان الذاتى اللازم لماهيته والثانى الاستعداد التام الذى يحصل له عند وجود
الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط الحادثة لابد ان يكون كل منها مسبوقا بآخر سبقا
زمانيا الى نهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر سبقا زمانيا
فلا يخلو من ان تكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة او حادثة وعلى الاول يلزم انقلاب
الحادث قديما وعلى الثانى يكون اللامسبوق بحادث مسبوقا به هذا خلف وبحسب تلك الحوادث
تحصل حالات مقربة لذلك الممكن من الوجود متفاوتة بالقرب والبعد وهى الاستعدادات
وتلك الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد لا تكون معدومة لامتناع التفاوت
بالقرب والبعد فى المعدوم فهى موجودة ولا يجوز ان تكون قائمة بذلك الممكن لانه لم يوجد بعد
بل تكون قائمة بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد
فيه اومعه اولا (والثانى) ضرورى البطلان فتعين الاول وهو المعنى بالمادة (فان قلت) لم لا
يجوز ان تكون تلك الحوادث المقربة لذلك الممكن الى الوجود امورا قائمة بنفسها لا تعلق لها
بالمحل اصلا ويكون اختصاصها بحادث دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة
الى حد معين من حدود تلك السلسلة (قلت) لانه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على
مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به اما بان
يوجد فيه اومعه وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده وهى المسماة بالاستعدادات
لان القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذى يقرب من وجود الحال فيه على تلك
المراتب هذا غاية ما قيل فى هذا المقام (والجواب) ان ما ذكر بناء على نفى القادر المختار والقول
بان المبدأ موجب عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض
الا لاختلاف استعدادات القوابل وهو ممنوع بل المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من
غير سبق استعداد على انا لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة حالات موجودة مقربة
لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم انه موجود فى
الخارج حتى يحتاج الى محل موجود بل هو امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان و يتصف به ذلك
الممكن حال عدمه فى الخارج اذا وجد فى الذهن واما اذا لم يوجد فى الذهن ايضا فحينئذ
لا موصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته فى الخارج وكم من معدومات
خارجية تتصف بالتفاوت ولا نسلم ايضا انه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة
حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به بل المحتاج الى المحل هو قرب المعدوم
المتعلق بالمحل واما ما لا تعلق له بالمحل اصلا فهو حال كونه معدوما فى الخارج وفى الذهن
لا يتصف بالقرب الى الوجود لان ما لا ثبوت له بوجه امتنع اتصافه بوصف ثبوتى حقيقيا كان
او اعتباريا واما حال وجوده فى الذهن فقربه قائم به من غير تعلق بالمحل اصلا اذ ليس موجودا

في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود قبله (اذا) عرفت هذا فلنرجع الى ما كنا بصدده وهو
الجواب عن الحجة الرابعة على قدم العالم فنقول اولا لا نسلم ان كل حادث مسبوق بالمادة وما
ذكرتم من الطريقين على ثبوته فقد عرفت فساده ولا نسلم ايضا وجود الهيولى وما ذكروه من
الدليل عليه فقد تبين ضعفه ولو سلم وجودها فلا نسلم انها لا تخلو عن الصورة حتى يثبت قدم
الجسم وما استدلوا عليه فقد مر انه غير تام

(الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم) والادلة الاربعة التي ذكرت في الازلية جارية هنا
ايضا بادنى تغيير وتصرف فيها وكذا الاجوبة وعمدتهم في هذه المسئلة ايضا ثلاث شبه (تقرير
الاول) ان جميع ما لا بد منه للبارى تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل لما مر فلو عدم
العالم لكان اما مع بقاء الذات على ما كان عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو ظاهر
الاستحالة او بدون بقائه على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل (وجوابه) ان
ما ذكرتم انما هو على تقدير كون المبدا موجبا واما اذا كان مختارا فيجوز ان يقال ان من جملة ما لا بد
منه في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت
لا تبقى علته التامة فينعدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر وهمي
لا يوجب تغيره (او يقال) من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال بايجاده
اما بان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا باختياره لا يحتاج في تعلق
ارادته الى امر غير ذاته يرجح ذلك التعلق كما مر تقريره واما بان يلتزم التسلسل في التعلقات ويمنع
بطلانه اما لانها امور اعتبارية او لانها يجوز ان تكون متعاقبة ثم ينقطع ذلك التعلق فينعدم
العالم لزوال علته التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير في ذاته لانه من الاضافة الغير اللازمة كمعيته
مع الحادث المعين (وتقرير الثاني) انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية
يمتنع ان يجامع معها البعد القبل والبعدية التي كذلك لا تكون الا بالزمان فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما وهذا خلف واذا كان الزمان لا يجوز عليه ان ينعدم بعد وجوده
وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا لا تنعدم بعد وجوده فيكون محلها اعنى الجسم ايضا
لا ينعدم وهو المطلوب وجوابه ظاهر مما قدمناه (وتقرير الثالث) ان العالم ممكن الوجود ابدا
والا لزم الانقلاب فلو لم يكن ابديا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مع استحقاقه له
وذلك لا يليق بالجواد المطلق وجوابه ما اسلفناه من منع امتناع ترك الجود (وتقرير الرابع) ان
كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاستحالة الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه حينئذ
بنفسه لانه امر اضافي ولا بذلك المعدوم لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ولا بما لا تعلق له بذلك
الممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منفصلا عنه مباينا له في الوجود فتعين قيامه بما يتصل به
اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة للصورة والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم
حين ما فرض معدوما وهذا خلف (وجوابه) ان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا
موجودا في الخارج وتحقيقه ما قدمناه فلا نتذكر (ونقل) عنهم في هذه المسئلة دليلان
آخران (احدهما) ما نسب الى جالينوس وهو انه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكان
يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي بينها

دهور طويلة فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة الارصاد المتوالية
التي يتم امدها طويلة والتالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على
مقدارها منذ الاف سنين لم تدل الا على هذا المقدار (وجوابه) أن تمنع الشرطية القائلة بانه
لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول ولم لا يجوز أن يعدم بعض الاشياء من غير ذبول
ولو سلمت فلا نسلم الشرطية القائلة بانه لو لحقها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد وان كل ما يلحقها
ذبول لا يلزم أن يلحقها في جميع الاوقات لجواز أن يلحقها عند اشرافها على الانعدام والفساد
ولما قبل ذلك فيبقى على مقدارها الاول ولو سلم لحوقها في جميع الاوقات فلم لا يجوز أن يكون
الذبول في القلة بحيث لا يدرك في تلك المدة الطويلة لان مقدارها لم يعرف الا بالتقريب
فلا يدرك تفاوت ما نقص بالذبول لقلته (الثاني) والظاهر انه شبهة كلامية لا فلسفية كل
قائم بنفسه يكون وجوده لا في محل لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديما أو حادثا لان كل
ما ينعدم بعد الوجود فلا بد أن يكون له سبب معدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدر
دون ما قبله أو بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن واقعا لا لمؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك
السبب لا يجوز أن يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد ابتداء لان
ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مفارقته ولا طريان ضده كما ذهب اليه المعتزلة من ان
الفناء ضد للعالم يخلقه تعالى لا في محل فينعدم العالم دفعة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه لان الفناء
ليس أمرا من شأنه الوجود حتى يبقى بعد خلقه ولو سلم فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ولو كان كذلك
لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه وأيضا لو خلق في ذات العالم بان يحل فيه كان يجتمع معه ولو
في لحظة فلا يكون ضدا له فلا ينفيه ولو خلق لا في ذات العالم ولا في محل فمن أين يضاد وجوده
وجود العالم وأيضا التضاد حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاؤه بذلك
الضد أولى من انتفاء ذلك الضد به ولا زوال شرطه لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط الزائل
فيكون زواله أيضا بزوال شرطه وهلم جرا فيلزم وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض
لا يقال هذا لا يدفع ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جملتها ما هو
شرط لبقاء الجواهر لا وجودها فاذا لم يخلق الله تعالى ذلك العرض بعد فنائه بنفسه تنعدم
الاجسام أيضا لان المشاهدة شاهدة ببقاء الاعراض فانكار بقائها قدح في الضروريات فلا
حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذا لم يمكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير
ولزم أن لا يكون المبدأ القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة
لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له بل ولا للفاعل أصلا (وأجيب) بمنع
أن السبب لا يكون نفسه قوله لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء ممنوع لجواز اقتضاء
ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز
طروضده (قوله) أولا الفناء ليس أمرا يبقى بعد خلقه (قلنا) المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء
في مجرد كونه منافيا للبقاء لا أن ذلك الضد هو نفس الفناء (قوله) ثانيا فلم يعدم بنفسه قلنا قد
عرفت جوابه وقوله ثالثا لو خلق في ذات العالم كان يجتمع معه ولو في لحظة فلا يكون ضدا له قلنا
ليس المراد بالضد ما هو المصطلح حتى يمتنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافي البقاء وقوله التضاد

حاصل من الجانبين فليس انتفاؤه بذلك الضد أولى من انتفائه بالضد الآخر (لا يقال) الموجود بسببه فيكون انتفاؤه بضده أولى بقرب الضد من السبب وبعد ضده (وفيه نظر) لان كل ممكن موجود لابد له من سبب يقارنه فى الوجود يدوم بدوامه ويزول بزواله فهما فى مقارنة السبب سواء فلا فلا معنى لبعد أحدهما من السبب وقرب الآخر منه وان أريد بالسبب المعد فعدم تأثير قربه وبعده فى قوة السبب وضعفه ضرورى ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون السبب طرو الضد فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون زوال الشرط قوله لانا ننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل قلنا ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من أعراض متعددة من الاعراض التى لا تبقى بذاتها كدورات معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك الشئ باستمرار شرطه مادام تتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال ما هو الشرط وزوال ما هو المشروط به (فان قيل) ما ذكرتم انما يصح فى الامور التى لا تقوم تلك الحركات بها وأما فيما قامت به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطه بها لان الحركة موقوفة فى وجودها على محلها فلو اشترط محلها بها لزم الدور (فهذا الجواب) انما يدفع امتناع العدم عن بعض الامور القائمة بنفسها لا عن جميعها (قلنا) لا نسلم لزوم الدور اذ احتياج تلك الاعراض المتبادلة الى محلها فى وجودها لا فى بقائها والعدم بقائها واحتياج محلها اليها فى بقائها لا فى وجودها ثم ان سلمنا بطلان جميع ما ذكرنا فالسبب لعدم ارادة الفاعل المختار قوله أولا اذا لم يكن مريدا أولا ثم صار مريدا فقد تغير قلنا الارادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد المرادات فاللازم تغير فى التعلق لا فى الصفة القديمة ولا استحالة فيه وأيضا يجوز أن تكون الارادة فى الازل متعلقة بوجوده فى وقت وبعدمه فى وقت آخر فلا يلزم التغيير أصلا وقوله ثانيا الفاعل بالارادة لابد له من أثر يصدر عنه والعدم نفى محض لا يصلح أثرا له قلنا لا نسلم أن العدم المتجدد لا يصلح أن يكون أثرا للفاعل المختار وانما ذلك فى العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يجوز أن يكون أثرا كما يجوز أن يكون متجددا بعد ما لم يتجدد وأيضا معنى استناد العدم الى ارادة القادر هو أنه لم تتعلق ارادته بالوجود فلم يحصل الوجود لا أنه اراد العدم ففعله هذا ثم ان هذا الدليل منقوض بالاعراض والصور الحالة فى المواد فانها تنعدم اتفاقا مع جريان الدليل فيها (لا يقال لا انعدام لها أصلا بل يطرأ أضدادها على محالها (لانا نقول) لا شك انه قبل طريان اضدادها موجودة فى محالها فبعد طريان اضدادها ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الضدين والا يلزم انعدامها وأيضا من الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانها لا ضد لها بل التقابل بينها وبين السكون عندهم من تقابل العدم والملكة فلا يصح العذر المذكور فيها

(الفصل الرابع) فى ابطال قولهم الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد قالوا الفاعل اذا كان واحدا فى ذاته ولم تكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو أن العلة الموجبة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ويجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى

من اقتضائها ما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا كانت العلة الموجدة ذاتا بسيطة لا تتكثر
فيها بوجه من الوجوه فلا شك أن تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات لان المفروض
ان لا مدخل في العلية لغير الذات البسيطة التي لا تتكثر فيها بوجه من الوجوه فاذا فرض لها
معلول آخر كانت العلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره أصلا فلا يمكن ان يكون
لها مع المعلول الآخر واللازم أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثاني أيضا فلا يكون لها مع
شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما هذا خلف (لا يقال)
يجوز أن تكون خصوصيتها مع المعلول الاول بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني
بحسبها فيكون لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فتكون علة لكل
منهما (لانا نقول) لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور أن يكون بحسب
ذاتها لها خصوصيتان يترتب عليهما عليتان بل لا بد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار
حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسبهما فيها (وجوابه) انا لا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة
خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو
معلول لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها
أولى من اقتضائها لما عداه وأما انه يجب ان تكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا تكون
تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعين فلا دلالة عليه وما ذكر من أنه لولاها لم يكن
اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه ان أريد به أنه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول
المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما ليس معلولا لها فلا نسلم
الملازمة وانما تتم لو لم يكن لها خصوصية معه أصلا وهو ممنوع لجواز أن لا تكون لها
خصوصية مختصة به ومع ذلك يكون لها خصوصية مع أمور متعددة مختصة بها من جملتها
ذلك المعلول المعين وبحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضائها لما ليس معلولا لها وبسببها
يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها وان أريد به لولا الخصوصية المختصة
بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما هو معلول لها
فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فانا نقول لا اولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي
ما سواه مما هو معلول لها فيصدر عنها جميع معلولاتها بحسب تلك الخصوصية (فان
قلت) نحن نعلم بالضرورة ان ذات العلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية
واحدة مع أمور متعددة كان نسبتها اليها واحدة فلا يكون لواحد منها من العلة ما ليس للآخر
بل بحسب تساويها في جميع ما لها من العلة فلا يكون أشياء متعددة بل شيئا واحدا (قلت)
تمايز الحقائق المختلفة بذواتها لا بعوارضها فلا تحتاج في تكثرها وتمايزها الى العلة بل
العارض لها من العلة الوجود وهو أمر واحد وانما يتمايز بتمايز القوابل وتعدده لا من
جهة العلة فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة أن لا تكون أشياء متعددة (نعم)
تمايز أفراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض مختلفة لحقتها والا لاحتاجت تلك الحقائق
في ان تتخالف وتتمايز بعضها عن بعض الى عوارض أخرى وهلم جرا ويلزم التسلسل فلو صدر
عن الواحد الحقيقي أفراد نوع واحد لم يعرض عليها من ذاتها الواحدة تلك العوارض المختلفة

النفاتى فلا تتميز بعضها عن بعض فلا يكون متعددة (فان قلت) الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فطرى يحتاج فيه الى نوع تنبيه لا زالة ما فيها من الخفاء واعتبا كثرت مناقشة الناس فيه لاعدم علمهم بمعنى الوحدة الحقيقية فغفادكر فى صورة الاحتجاج ليس الا تنبيها لا يقدح فيه المناقشة (قلت) هذا الحكم قد خالف فيه اهل الارض على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يصح فيه دعوى البديهة وقد عجب عن الاحتجاج المذكور ايضا بان السلوب والاضافات اما أن تخل بالوحدة الحقيقية أولا فان كان الاول بطل ما فرعوا على هذه المسئلة من أن المبدء الاول لا يصح أن يصدر عنه أمور متعددة لكونه بسلب عنه أشياء كثيرة فتحصل له جهة كثرة بهذا الاعتبار فيصح بها أن يكون مصدر الامور متعددة وان كان الثانى فيجوز أن يكون الذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية أخرى مع معلولها المعين الآخر لا تكون هذه الخصوصية مع المعلول الاول و يصدر عنها باعتبار تينك الخصوصيتين ذانك المعلولان من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز أن تكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار أمر عدمى منضم الى تلك العلة والا يلزم أن يكون للعدم دخل فى وجود المعلول وهو باطل بالضرورة والاعدام التى يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار فى تبييض الثوب مثلا ليست بشروط بل هى كاشفة عن شروط هى أمور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للقصار (لانا نقول) المعلوم بالبديهة هو ان الفاعل الموجد للشئ لا بدوأن يكون موجودا حتى يفيد الوجود لان كل ما يتوقف عليه وجود شئ لا بدوأن يكون موجودا فان العقل لا ينقبض عن تجويز توقف تأثير المؤثر على أمر عدمى (فان قلت) نختار الشق الاول وهو ان السلب يخل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضى ثبوت المسلوب فثبوت السلب انما يكون باعتبار وجود المسلوب عنه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه القاعدة لان المبدء الاول علة لجميع ما عداه فيتقدم عليه فلا يكون فى مرتبة ايجاد المعلول الاول لا ذهنا ولا خارجا مسلوب حتى يسلب عنه وتحصل باعتباره كثرة تكون منشأ لصدور الكثير وأما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع فى صدور معلول آخر عنه باعتباره (قلت) لا نسلم ان السلب يستدعى ثبوت المسلوب بل تعقل السلب يستدعى تعقل المسلوب وأما نفس السلب أعنى انتفاء شئ عن شئ فلا يستدعى ثبوت المسلوب أصلا لا فى الذهن ولا فى الخارج فلو حصل باعتباره كثرة يكون للمبدء الاول فى مرتبة ايجاد المعلول الاول جهة كثرة يصلح باعتبارها الان يكون مصدر الكثرة فلا يصح التفريع وقد يحتج لهذا المطلوب بانه لو صدر عن الواحد الحقيقى (ا) و(ب) لزم صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة وانه محال لاستحالة صدق المتناقضين أما صدق الاول فظاهر وأما صدق الثانى فلانه لما صدر عنه (ب) الذى هو غير (ا) صدق انه لم يصدر عنه (ا) فيصدق حينئذ انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) وأما انهما من جهة واحدة فلان الكلام فى الواحد الحقيقى الذى لا تعدد جهة فيه أصلا وهذا الوجه هو الذى كتب الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم انه اذا صدر عنه (ب) الذى هو غير

(ا)

(ا) صدق انه لم يصدر عنه (ا) بل اللازم انه صدر عنه ما ليس (ا) وهو لا يناقض قولنا صدر عنه (ا) وقال الامام الرازى رحمه الله والعجب ممن يفنى عمره فى تعلم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف أعرض عن استعمالها حتى يقع فى غلط ضحك منه الصبيان (وقد) تقرر هذا الاستدلال بانه لو صدر عن الواحد الحقيقى اثنان كـ(ا) و (ب) مثلا فمن حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب عنه (ب) لما مر من ان العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبارها يصدر عنه ذلك المعلول المعين فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحيثية التى وجب (ا) اذ لا تعدد حيثية فيه لان الكلام فى الواحد الحقيقى فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه (ا) وجب (ب) وقد ثبت أنه من حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت فيما سبق ما فى المقدمة القائلة بان العلة مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فتذكر (وقد تقرر) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقى اثنان كـ(ا) و (ب) مثلا لزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور (ا) صادق على صدور (ب) الذى ليس (ا) ضرورة عدم صدق صدور (ا) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (ا) أيضا ارتفع النقيضان فقد اجتمع فى الواحد الحقيقى صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (ا) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة أخرى وعند اختلاف الجهتين لا تناقض وفساده ظاهر لان اجتماع النقيضين الذى هو محال هو أن يصدق على شئ واحد نقيضان ويحملا عليه بطريق حمل المواطأة كان يصدق مثلا على واحد انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لا ان يوجدا فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كـ(ا) فيما نحن فيه فانه وجد فى الواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) الذى هو صدور ما ليس (ا) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) كالاصفر الحلو الذى توجد فيه الصفرة واللاصفرة التى هى الحلاوة (لا يقال) اذا ثبت للواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) لزم أن يصدق قولنا صدر عنه (ا) وعدم عنه صدق صدور (ا) لان ثبوت مأخذ الاشتقاق للشئ يوجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع فى الواحد الحقيقى نقيضان بطريق حمل المواطأة (لانا نقول) عدم صدور (ا) قد يطلق ويراد به ما ليس صدور (ا) وهو معنى غير صدور (ا) واللازم من عدم صدق صدور (ا) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لانه لازم لنقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (ا) وهو أخص من المعنى الاول لان ما ليس صدور (ا) يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالانسان والفرس وغيرهما والصادق على صدور (ب) هو المعنى الاول لا الثانى لان صدور (ب) ليس انتفاء صدور (ا) بل غير صدور (ا) وثبوت عدم صدور (ا) بالمعنى الاول للشئ لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (ا) لان العدم بذلك المعنى ليس مأخذ اشتقاق له بل مأخذ اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثانى وقد عرفت ان العدم بالمعنى الاول أعم منه بالمعنى الثانى وثبوت العام للشئ لا يستلزم ثبوت الخاص له (نعم) اذا ثبت هذا المفهوم فى ضمن انتفاء صدور (ا) الذى هو أخص يلزم أن يصدق قولنا عدم عنه صدور (ا) لثبوت مأخذه له فان أريد فى الاستدلال بعدم صدور (ا) المعنى الاول

فصدقه على صدور (ب) بكثرة المصدر مسلم لكنه لا يستلزم صدق قولنا ما هو مصدر صدور (ا) لانه ليس ما خذ الاشتقاق فيه فلا يلزم اجتماع النقيضين فى الشئ الواحد بطريق حمل المواطأة وان أريد المعنى الثانى فصدقه على صدور (ب) وثبوته للمصدر ممنوع (لا يقال) انتفاء صدور (ا) نقيض لصدور (ا) ولا شك انه لا يصدق صدور (ا) على صدور (ب) فلو لم يصدق عليه نقيضه أيضا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال لانا نقول لا نسلم ان انتفاء صدور (ا) نقيض لمفهوم صدور (ا) بل نقيضه مفهوم ما ليس صدور (ا) وانتفاء صدور (ا) أخص من مفهوم ما ليس صدور (ا) وصدق الاعم على الشئ لا يستلزم صدق الاخص عليه

(الفصل الخامس فى ابطال قولهم فى كيفية صدور العالم عن المبدء) قالوا الممكن اما عرض أو جوهر والجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فصورة وان كان محلا فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل ولا يجوز أن يكون الصادر الاول من المبدء الاول عرضا لان العرض مشروط فى وجوده بالجوهر فلو كان معلولا أول لكان علة أو شرطا لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جسما لانه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولا أول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقى وهو محال ولا مادة لان المعلول الاول يجب أن يكون علة ومؤثرا فيما بعده والمادة ليس لها صلاحية التأثير بل من شأنها القبول فقط وأيضا لو كانت المادة هى المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة علة الهيولى عندهم ولا صورة لان فاعليتها وقوتها على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شئ فى الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود فى الخارج الا للمتشخصات وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر عندهم من أن المادة علة قابلية لتشخص الصورة فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم تقدمها بالتشخص على المادة لكونها فاعلة لها اما بواسطة أو بغير واسطة ولا نفسا لان فعلها يتوقف على الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول نفسا لكانت سابقة فى تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها حينئذ اما بواسطة أو بلا واسطة فيدور فتعين أن يكون المعلول الاول هو العقل وهو وان كان أمرا بسيطا فى ذاته لكن له ماهية ووجود وامكان نظرا الى ذاته بالقياس الى الوجود ووجوب نظرا الى مبدئه وتعقل لذاته وتعقل لمبدئه فصدر عنه بهذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثانى وهكذا صدر من العقل الثانى عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر عن العقل الاخير الذى هو العقل الفعال هيولى العالم العنصرى فقاض عليها من الاجرام السماوية اما عن أربعة اجرام واما عن عدة منحصرة فى أربع جمل عن كل واحدة ما يهيئها لقبول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلى جهة المركز منها يلى جهة المحيط الى أن ينفصل حشو الفلك الاخير الى أربع كرات مختلفة الصور فنالت الصور من واهبها وهو العقل الفعال بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة لجميع أنواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا لاستحالة كونه الثابت علة تامة للمتغير لامتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا على

نوع

نوع من التغير لكن ليس هناك شئ يشمل التغير والحركة الا الاجرام السماوية فوجب أن يكون للاجرام السماوية مدخل في ايجادها ثم يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتى بسبب حركات تحصل فيها من البرودة والحرارة الفائضة من الاجرام السماوية بسبب اختلاف نسبها من العنصريات فان الشمس اذا حاذت لموضع من الارض اقتضت اضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء تسخينها وبتوسط السخونة تخلخل الجسم المتسخن أو اصعاده وبسبب التخلخل أو الصعود اخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال (والاعتراض) عليه أن يقال لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون الصادر الاول جسما قولهم لانه مركب من المادة والصورة قلنا ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمرا بسيطا ممتدا في الاقطار كما هو رأى أفلاطون وماذكروا من الدليل على تركبه منهما فقد عرفت ضعفه ولو سلم انه مركب منهما فلا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكروه من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول المادة (قوله) لان المعلول الاول يجب أن يكون مؤثرا فيما بعده ممنوع اذ الدليل الدال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط أو واسطة فحينئذ يجوز ان تكون الصورة صادرة عن المبدء الاول وتكون الهيولى شرطا لوجودها (فان قلت) الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا أو واسطة لزم الدور قلت الشريكة لعلة الهيولى هى الصورة المطلقة لا المعينة عندهم فيجوز ان تكون الهيولى واسطة في صدور المعينة والمطلقة شريكة لعلة الهيولى من غير لزوم دور وفيه نظر ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الاول صورة ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى بل تكون واسطة فيه لانك قد عرفت آنفا ان المعلول الاول لا يلزم أن يكون فاعلا لما عداه ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالتشخص على الهيولى لان غاية ما لزم مما ذكره أن يكون التشخص لازما للوجود لا ان يكون الوجود موقوفا على التشخص وتقدم الملزوم بالذات على الشئ لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الاول نفسا فانه وان سلم ان فعلها وتأثيرها مشروط بالمادة فلا نسلم ان كونها واسطة مشروط بها وكون وجودها مشروطا بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلمنا استحالة جميع ما ذكر لكن لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول أحد هذه الامور الاربعة أن يكون عقلا لم لا يجوز أن يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشئ الواحد قابلا لشئ وفاعلا له وهو غير جائز (قلنا) سيجئ الكلام فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ لصدور الكثرة عن الواحد كما كان العقل الاول ووجوده فاذا جاز ذلك فالمبدء الاول فيه من السلوب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز أن يكون مبدأ للكثرة بحسبها (وأجاب) عنه الحكيم المحقق نصير الدين

الطوسى بان السلب والاضافة لا يكونان الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا
والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور (فان قلت)
لم لا يجوز ان يكون ما هو بالقياس الى غيره مبدأ لغير آخر لا لذلك الغير حتى يلزم الدور (قلت)
فعلى هذا يكون صدور الغير الثانى من الواجب بواسطة الغير الاول ضرورة ان المتوقف على
المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ فيكون الغير الاول هو المعلول له ابتداء فان كان
صدوره عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار
اضافة أو سلب وان كان صدوره باعتبار جهة أخرى مقيسة الى غير آخر ينقل الكلام اليه
و يلزم التسلسل فى العلل والمعلولات أو ينتهى الى ما هو المطلوب وهو أى ما ذكره الحكيم المحقق
مردود بانه ان أراد ان الحكم السلبى وتعقل الاضافة لا يكون الا بعد ثبوت المسلوب والمنسوب
فى الذهن فهو مسلم ولكن لا نسلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور لان
المفروض توقف ثبوت الغير فى الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهر انه لا يلزم من
توقف تعقلهما على ثبوت الغير فى الذهن دور أصلا وان أراد ان نفس السلب أعنى الانتفاء
ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب فهذا وان سلم فى الاضافة فلا يسلم فى
السلب فان انتفاء الشئ عن الشئ لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لا فى الخارج ولا فى
الذهن فكيف على ثبوت المسلوب على ما تقرر فى المنطق من ان صدق السالبة لا يتوقف
على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان وجوده الخاص عين حقيقته عندهم لكن
الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص فيجوز أن يكون وجوده الخاص الذى هو عين حقيقته
من حيث هو مبدأ الامر وباعتبار الوجود المطلق مبدأ لامر آخر فيحصل باعتباره التكثر فى
معلول المبدأ الاول فى الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور أمر عنه وذهب بعض المتأخرين من
فلاسفة الاسلام الى أن الحيثيات الاعتبارية لا يجوز أن تكون منشأ لصدور الكثرة بل لا بد
من أمور موجودة بها تصدر عن المبدأ الواحد كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا
السلوب ولا الاضافات لان تكون منشأ لصدور المعلول وأما الامكان والوجود والوجوب التى عدت
جهات فى صدور الكثرة عن المعلول فالمراد منها تعقلها لا أنفسها وتعقلات تلك الاشياء أمور موجودة
فالمعلول الاول يتعقل مبدأه ووجوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو هو معلول
وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات أخر بعدها فتحصل من هناك كثرة وأما كيفية صدور
هذه الجهات المتكثرة عن المبدأ الواحد فهو انه صدر عن المبدأ الاول العقل الاول ثم صدر منه
بتوسط العقل الاول علمه بمبدئه وبسببه وعلمه لوجوده والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فصدر
عن المبدأ الاول بواسطة علم المعلول الاول بمبدئه علمه بوجوده وبواسطة العلم بالوجوب علمه
بوجوده وهو كان علم بمبدأه يعلم ذاته أيضا اول علمه بذاته هو عين ذاته والامكان لازم معلول
لذاته فعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بامكانه
ثم يترتب على هذه المعلومات الاربعة التى هى غير متقررة فى ذاته وهو جرم الفلك ونفسه والعقل
الثانى وهكذا الى أن تنتهى سلسلة العقول ونحن نقول له لم لا يجوز ان تكون الجهات
الاعتبارية منشأ لصدور الكثير عن الواحد ومن أين يلزم ان منشأ كثرة المعلول ليس الا

الامور

الامور الموجودة والضرورة ما شهدت الا على ان الفاعل فى أمر موجود لا بد ان يكون
موجودا وأما الامور التى لها مدخل فى التأثير فما شهدت ضرورة ولا قامت حجة على كونها
موجودة فيجوز ان يكون الوجود المطلق وغيره من السلوب منشأ الصدور الكثرة من المبدء
الاول من غير احتياج الى ما ذكرتموه (واعترض) الامام حجة الاسلام الغزالى رحمه الله على
ما ذهبوا اليه فى كيفية صدور الكثرة عن المبدء الواحد بوجوه (الاول) ان امكان المعلول الاول
ان كان عينه لا تنشأ منه كثرة وان كان غيره فمثل ذلك حاصل فى المبدء الاول وهو وجوب الوجود
فلم لا يكون ذلك منشأ الكثرة (فان قلت) وجوب الوجود هو عين الوجود الذى هو عين ماهية
الواجب فلا يكون الوجوب فيه منشأ الكثرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود
فلا يكون عين أحدهما ضرورة أن النسبة مغايرة لكل واحد من المنتسبين وانما كان
وجوب الوجود عين الوجود الذى هو عين الماهية اذ لو كان زائدا عليه قائما به كان ممكنا محتاجا
الى علة فاعلية فعلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما غيره فلا يكون المبدء
الاول واجبا لذاته لاستفادته الوجود من غيره (قلت) وجوب الوجود كما يطلق على أمر
وجودى هو نفس الذات لما ذكر من الدليل يطلق على معنيين آخرين أحدهما استغناء
الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما وكلامنا ليس فى المعنى الاول بل
فى الآخرين ولا يتصور ان يكون شئ منهما نفس المبدء لان الاقتضاء أمر اعتبارى والاستغناء
أمر سلبى فلا يكون شئ منهما موجودا خارجيا فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من المحذور
ولم لا يجوز ان يكون المبدء الاول باعتبار هذه الامور غيرهما كان سببا له من حيث هو وستسمع
ما يتعلق بهذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصلح ان
يكون منشأ لصدور الكثرة أما الاستغناء فلان معناه سلب الاحتياج الى الغير وهو
يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والا يلزم الدور وفيه نظر واما لانه نسبة
بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على تحقق الغير فلا يكون منشأ لصدور الغير (فان قلت)
فيجوز ان يصدر عن المبدء الاول باعتبار ذاته عقل أول ثم يصدر عن المبدء أيضا باعتبار استغنائه
عنه أمر آخر (قلت) هم لا يمنعون بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات فى المبدء الاول
وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات وانما نزاعهم فى كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة
عنه مهما قبل تعدد الوجود وأما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلان مآله سلب الاحتياج
الى الغير ولا ينفع فى التعبير عدم التعرض لحرف السلب اذ الاعتبار للمعانى لا للالفاظ وفيه
أيضا نظر (وما ذكره الامام) الغزالى رحمه الله من ان وجوب الوجود لا يكون عين الوجود اذ
يمكن أن ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود غير موجه لان الوجود الذى يدعى كون الوجوب
نفسه هو وجوده الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات ولا نسلم انه يمكن اثباته مع نفى
الوجوب بل الذى يمكن اثباته مع نفى الوجوب هو الوجود المطلق (الثانى) أن تعقل مبدئه اما
ان يكون عين المعلول الاول أو غيره فان كان عينه فلا كثرة من الاعتبار الا فى العبارة وان كان
غيره فمثل هذه الكثرة موجودة فى المبدء الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فيكون باعتبار

من كل وجه فيجوز أن يكون باعتبار هذه الكثرة مبدأ الكثير وزعم بعضهم ان علمه تعالى
بذاته هو عين ذاته وعلمه بلوازمه منطوٍ في علمه بذاته فيكون راجعا الى ذاته فلا كثرة في المبدء
الاول باعتبار علمه بذاته وبغيره وبينوا كيفية هذا الانطواء بأنه علم ذاته على ما هي عليه
وذاته وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فاذا علم نفسه مبدأ لها
انطوى علمه بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال
لانه اعلم بذاته لانها غير غائبة عن ذاته وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل منطوٍ تحت
علمه بذاته ولا يؤدي ذلك الى كثرة في ذاته وفي علمه (قالوا) وان شئت زيادة ايضاح فاعتبر بحال
الانسان فان له في العلم ثلاثة أحوال أحدها أن يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها أن
يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون له في نفسه علم حاضر وثالثها ان تحضر عنده حالة
بسيطة اجمالية هي مبدء التفاصيل كما اذا علم مسئلة وغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في
ذهنه دفعة من غير تفصيل فاذا خاض فيه فصله مستمدا من ذلك الامر البسيط الذي حصل له
عقيب السؤال وليس في هذه الحالة علوم متعددة بحسب أجزاء الجواب بل علم واحد بسيط
منطوٍ فيه العلم بأجزاء الجواب فعلم الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد
لان الغير الذي هو معلولات له تعالى لازم لذاته لا مقوم له فكيف يكون العلم به منطويا تحت
علمه بذاته فانا نعلم قطعا ان الانسانية والضاحكية مثلا لما كانا متغايرين وجب أن يكون العلم
بأحدهما غير العلم بالآخر وغير منطوٍ تحته بخلاف الانسانية والناطقية وما ذكر من الحالة
الثالثة فالمنطوي فيها تحت ذلك الامر البسيط هو أجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب الاجزاء والعقل حينئذ
متوجه قصدا الى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض
عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا
منكشفا بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا له في الحالة الاولى مع
حصول صور الاجزاء في الحالتين معا (فان قيل) معلولات الاول وان كانت لازمة له غير
مقومة لذاته الا انها داخلة في مفهوم كون الذات مبدأ للغير والمقصود ان علم الاول بكونه
مبدأ للغير منطوٍ تحته العلم بالغير وعلمه بكونه مبدأ للغير علم اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي
علمناها قبل ثم غفلنا عنها ثم سئلنا فانه كما حصل لنا عقيب السؤال حالة بسيطة هي علم
المسئلة وينطوي تحته العلم باجزائها كذلك علمه تعالى بكونه مبدأ للغير (قلنا) فحينئذ يمتنع
كون علمه بكونه مبدأ للغير عين الذات وان كان العلم بحقيقة الذات هو عينها لان المبدئية
اضافة لازمة لها بالقياس الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم بالمضاف وما هو عين الذات هو
العلم بذات المضاف ولو كان العلم بالمبدئية عين العلم بالذات لكان علم العقل الاول بكونه
معلولا للاول وعلمه بما عداه عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا يحصل له باعتبار علمه بذاته
جهة كثرة وتعدد بها يصلح أن يكون منشأ للكثرة (هذا) ثم اعلم ان الحكماء منهم من زعم
انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلول الاول فانه يعلم ذاته وغيره
وعلمه بذاته وان كان عين ذاته الا ان علمه بغيره زائد على ذاته فيكون تعدد العلم جهة كثرة منه يصدر
باعتباره

باعتبار منشئه أمر غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبدأ الأول إذ هو لا يتغير فالسؤال
الثاني ساقط عنهم إلا أنه لا اعتداد بهم ولا بمذهبهم وليس كلامنا معهم ومن زعم أن علمه تعالى
بذاته علم حضوري هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولي بأن يحصل في ذاته صور الكائنات
فلا مدفع له من هذا الإشكال ومن متأخري فلاسفة الإسلام من ذهب إلى أن علمه تعالى بذاته
وبجميع معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الأول
على مذهبهم علم يصلح أن يكون منشأ الصدور الكثرة عنه أما علمه بذاته فلأنه عين ذاته وأما علمه
بمعلولاته فلأنه عين معلولاته فلا يتصور أن يكون منشأ لصدور الكثرة عنه تعالى في الدرجة
الأولى لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ثم إن منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها
من هذا القبيل أيضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة متقدمة على معلولاتها بسببها
يصلح أن يكون مبدأ التكثير وعلمها بما فوقها من عللها من قبيل العلم الحصولي وباعتباره
تحصل فيها جهة كثرة تصير بها مبدأ التكثير ومنهم من جعل علم العقول على الإطلاق من قبيل
الصور بناء على أن الفاعل للجميع هو المبدأ الأول والعقول آلات ووسائط في إيجاد
سائرها وسيأتي تحقيق مذهبهم فيما بعد إن شاء الله تعالى وهذا الإشكال أعني السؤال
الثاني ساقط عنهم أيضا إلا أنه يخالف ما عليه جمهورهم من أن علمه تعالى بالنظام الأكمل سبب
لوجوده وعلة لفيضان الكل منه وأيضا يرد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضوري
أن لا يكون علمه تعالى بالأشياء أزليا لأن وجود أكثر الممكنات إنما هو فيما لا يزال اللهم إلا أن
يدعى أن صور الأشياء حاصلة في النفوس الفلكية أزلا بناء على أنها عالمة بمبادي الأشياء أعني
العلة الأولى وسائر ما يستفيد منها من العقول والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور
حاضرة له تعالى لأنها معلولة له فتكون علما له فلا يلزم خلوه في الأزل عن العلم بالأشياء
الحادثة وأما من يدعي أن علم العقول صور قائمة بها فهو يذهب إلى أن تلك الصور كما أنها علم
للعقول كذلك هي علم للأول تعالى هذا (قال الإمام الغزالي) المعلول الأول ينبغي أن لا يعقل
إلا نفسه لأنه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولافتقر إلى علة غير علة ذاته لأن علة ذاته
واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد ولا علة ثمة غير علة ذاته فينبغي
أن لا يعقل غيره وليس ذلك التعقل واجب الوجود لذاته حتى يستغني عن العلة لامتناع تعدد
الواجب وليس أيضا من ضرورة المعلول الأول ككونه ممكن الوجود فإن إمكان الوجود
ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالما بالعلة ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر أن
الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال إذ ليس له علة حتى تحصل بها وليس أيضا واجب الوجود
ولا من ضرورة وجود ذات المعلول (قال) وهذا لا مخرج منه ويمكن التفصي عنه بأن يقال
لم لا يجوز أن يصدر تعقل المعلول الأول مبدأه من المبدأ الأول فإنهم لم يمنعوا من كون الواحد
مصدرا للكثير إذا كان هناك شرط أو واسطة ثم يصدر من المبدأ الأول بواسطة تعقل المعلول
الأول ذاته ومبدأه تعقله لعقل الثاني وهكذا ثم إن كلامه رحمه الله تعالى يشعر بأن لوازم
الماهيات ضرورية لا تحتاج إلى علة وليس كذلك فإنها وإن لم تقتض العلة باعتبار وجودها
لكونها غير وجودها لكنها مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهية بها لأنها لا تتصف من حيث

هو هو وليس مما يستغني عن العلة كما ذكره فاستعداد الامكانيات بمقابلة ما هي باعتبار الوجود
وليس وصفا موجودا في الخارج حتى يحتاج الى علة موجودة في الخارج فما لم يلزم منه أمر الا
مكان عن وجود الممكن في الخارج (الثالث) ان تعقل المعلول الاول نفسه لا يجوز ان يكون
نفس علمه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في المبدأ الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها يصلح
ان يكون مصدرا لجهة الكثرة (وجوابه) ان تعقله لذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم انما
هو في تعقل الشيء غيره فان التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية
الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عنده فيعرفها بنفسها (الرابع) أن جرم الفلك
الاعظم لزم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن
يكون المعنى الواحد مصدرا له (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهما متغايرتان وليس
أحدهما علة مستقلة للاخرى حتى يكون احدهما واسطة للاخرى من غير علة زائدة (وثانيها)
ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لا بد له
من مخصص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده زيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده
وهذا بخلاف العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار فيجوز فيه أن يقال لا يحتاج
الا الى علة بسيطة (وثالثها) ان الفلك الاقصى فيه نقطتان متقابلتان تسميان بالقطبين لا
يتبدل وضعهما أصلا بخلاف النقط الباقية المفروضة فان كان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء
فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين وان كان مختلفها ففي بعضها خواص
ليس في البعض فما هذه الاختلافات (قال) وهذا أيضا لا مخرج عنه (والجواب) ان
معلولات العقل الاول انما كانت في بادي النظر ثلاثة الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني
اكتفوا بالجهات الثلاث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه باعتبار امكانه لا على معنى ان الجهات
الموجبة لكثرة المعلول محصورة في هذه الثلاثة ولا ان امكانه كاف في صدور الفلك بل لان المعلول
في الظاهر ثلاثة وان الامكان له دخل في صدور الفلك باعتبار كونه جهة لصدور مادته حتى انهم
صرحوا في مواضع غير معدودة بان هيولى الفلك الاقصى انما صدر عن العقل الاول باعتبار
امكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكر الامام الرازي من ان لجسم الفلك من كل مقولة من الا
عراض نوعا واحدا أو أنواعا من الكم والاين والمتى وأن يفعل وأن ينفعل فاذا أسندنا هذه الاشياء
الى جهتين أو ثلاثة أو أربعة فقد أسندنا الى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه بان
يقال اذا جاز الموجود الاثنين والثلاثة ينفتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز أن تصدر الهيولى
والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدر أعراض مختلفة غير محصورة بعضها بواسطة
الصورة وبعضها بواسطة البعض وأما اختصاصه بمقدار مخصوص دون سائر المقادير فهو اما لكون
هيولاه غير قابلة الا لذلك المقدار أو لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص
وأما ان الفلك الاقصى فيه نقطتان لا يتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو
لاجل تعين الحركة المخصوصة فان الفلك الاقصى اذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فانه
يستحيل عقلا أن يصير سائر النقط قطبا فتعين الاقطاب لتعين الحركة وتعين الحركة تابع لارادة
المبدء المحرك بقي الكلام في مخصص الارادة منهم من قال أصل الحركة للتشبه بالمبادي العالية

في

في أن يحصل له بالفعل الكمالات التي يمكن حصولها له كما أن المبادي العالية قد حصل لها بالفعل
ما هو ممكن الحصول لها من الكمالات وخصوصية الحركة للعناية بالسافلات قالوا ان الفلك
لو تحرك لا على الوجه الذي تحرك عليه كان التشبه حاصلا لكن لا يحصل بها الانتظام الواقع في
الانواع العنصرية على ما ينبغي فلذلك اختار المبدأ للحركة الحركة على هذا الوجه كما ان رجلا خيرا
لو أراد أن يذهب الى موضع اهم له ثم يكون الى ذلك الموضع طريقان ويكون سلوكه لاحدهما
نافعا للغير دون سلوك الطريق الآخر فان خيريته تحمل على سلوك الطريق النافع للغير
فكذلك ههنا ورده الآخرون بان كل ما يفعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض أولى به فلو كان
اختيار الخصوصية لاجل السافلات كانت النفوس الفلكية تستفيد النفع من السافلات ولو
جاز ذلك لجاز أن يكون أصل الحركة أيضا للنفع في السافلات وأنتم لا تقولون به وذهبوا الى انه
لما كانت حركة الفلك لاجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه
الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبدأ للحركة تلك الحركة على سائرها ورد هذا الوجه أيضا بان
المعنى من هذا التشبه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما أن العقل
قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذن استحال أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على
الوجه المخصوص اذ لا فرق في استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل بين هذه الحركة
المخصوصة وبين غيرها (فان قلت) الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل
بغيرها فيحتمل أن لا يحصل التشبه الا بخروج هذه الاوضاع الى الفعل (قلت) التشبه ليس
في حصول الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما في
ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غرضا للحركة الجزئية بل يجب
أن يكون الغرض منها أمرا جزئيا يلزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى تعيين ذلك الامر
الجزئي لما ان العقول البشرية قاصرة عن اكتناه أمثال ذلك فيجوز أن لا يحصل ذلك الغرض
الجزئي الا بتلك الحركة المخصوصة وقيل يحتمل أن تكون هيولى كل فلك لا تقبل الا تلك
الحركة المخصوصة فاختارها على السكون ليحصل الاوضاع الممكنة الحصول وبذلك تعين
المنطقتان للقطبية والظاهر انه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على
قطبين آخرين يكون بعد ما بين الاول والآخر في كل واحد من الجانبين قدر نصف عشر
شعيرة فلا يتصور أن تكون طبيعة الهيولى قابلة لاحديهما دون الاخرى نعم لو كان ثمة
أمور متخالفة لامكن أن يقال هي تقبل الحركة صوب أحدها دون الآخر (الخامس) انهم
ذهبوا الى أن فلك الثوابت مستند الى العقل الثاني باعتبار ما له من الجهات من الامكان
والوجود والوجوب وفيه من الكواكب ما لا يحصى والمرصودة منها ألف ونيف وعشرون
كوكبا فيلزم استناد الكثير الى الجهة الواحدة (لا يقال) انهم لم يقطعوا بكون العقول منحصرة
في العشرة فيجوز أن يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة (لانا نقول) هم وان لم يقطعوا
بانحصارها في العشرة الا انهم جوزوا انحصارها فيها بل جعلوا الاحتمال راجحا لا يرجحها وغرضنا
بيان أنه لا يصح لان يكون محملا على أصلهم (لا يقال) لا يجوز أن يكون في العقل الثاني
جهات متكثرة لم نطلع عليها ويصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا بأن حيثيات كل

عقل منحصرة فى الثلاث أو الاربع (لانا نقول) اذا جاز ان يكون فى المعلول الثانى جهات متكثرة لم نطلع عليها فليجز أن يكون فى المعلول الاول أيضا كذلك فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية اذ يجوز حينئذ أن يصدر عن المعلول الاول باعتبار تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه لانهم وان لم يقطعوا بانحصارها فى العشرة لكنهم جزموا بانها لا تكون أقل منها لا يقال جزمهم بانها لا تكون أقل من العشرة انما كان لاختلاف حركات الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان المشبه به واحدا لكان الكل يتحرك الى جهة واحدة على حد واحد من السرعة والبطء (لانا نقول) بعد تسليم ان حركتها للتشبه فلا نسلم ان اختلاف الحركات يدل على تعدد المشبه به لجواز أن يكون المشبه به عقلا واحدا واختلاف الحركات لاختلاف جهة التشبه لا بد لهم من بيان لنفى هذا الاحتمال وأيضا لا يثبت وجود العقل العاشر اذ ليس فلك يتشبه به حتى يدل ذا على وجوده فيجوز أن يكون العقل التاسع الموجد للفلك التاسع موجدا للعالم العنصرى بواسطة حيثيات واعتبارات لم نطلع عليها (السادس) ان الامكان طبيعة واحدة لا تختلف الا بالتشخصات فكيف صدر عنه تارة الفلك الاقصى وتارة فلك غيره وتارة هيولى العالم العنصرى ولم يصدر عنه تارة شئ أصلا كما فى امكان زيد مثلا وأى مناسبة بين امكان المعلول الاول وبين وجود الفلك الاقصى وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه شيا ن آخران ولا يلزم ذلك فى انسان (وجوابه) انهم لم يقولوا ان امكان العقل الاول أوجب وجود جرم الفلك الاول بل ان العقل بخصوصية ذاته باعتبار امكانه يوجب ذلك ولا يلزم ان يفعل غير العقل الاول ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانهما متحدا بالحقيقة لان العقل الاول مخالف بالحقيقة لسائر الانواع عقولا كانت أو نفوسا أو اجساما فيجوز ان يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن غيره بواسطة امكانه فلك بل شئ أصلا واما قوله وأى مناسبة بين امكان العقل الاول ووجود الفلك الاقصى فغير موجه لان المقصود بيان جهات متعددة فى أمر بسيط يصير بها مبدأ للكثير لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر ترتب عليها الصدور فان القوى البشرية قاصرة عن ادراك مثل تلك المناسبة فى أكثر الاشياء فكيف فى المبادى العالية واما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه شيا ن آخران ولا يلزم فى انسان فقد عرفت جوابه مما قلنا فى الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالى من الاعتراضات عليهم فى هذا المقام وقد ذكرهنا وجوه من الاعتراضات جارية مجرى ما ذكر فلا اطول الكلام بذكرها (قال الامام الغزالى) ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله تلبيس منهم اذ لا يتصور على قواعدهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلاثة أوجه وجه فى الفاعل ووجه فى الفعل ووجه فى نسبة مشتركة بينهما اما الذى فى الفاعل فهو انه لا بد ان يكون المؤثر مختارا مريدا لما يفعله حتى يكون فاعلا والله تعالى عندهم موجب لا مختار وأما الذى فى الفعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا له تعالى وأما الذى فى النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون

صادرا

صادرا منه وفعلا له تعالى ثم قال والتحقيق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحصول كلامه في الاول هو ان الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فهو مجازف او متوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا بمجرد الاشتراك في النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن الجماد وقيل الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان لصح وكان كلاما مقبولا وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه وتقسيم الفعل الى الارادى والطبيعي غير صحيح على سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وان كان متناقضا نظرا الى معناه الحقيقي الا ان عدم استنكاره باعتبار جعل الفعل مجازا عن مجرد التأثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على حقيقته أعني قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة تكرير على التحقيق كقولنا نظر بعينه وتكلم بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختيارى ويكون ذكر الاختيارى لدفع توهم ذلك المجاز كما ان النظر والتكلم يستعملان في غير معناهما مجازا ويكون قوله بعينه وبلسانه دفعا لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق والثلج يبرد والسقمونيا تسهل وامثال ذلك مجاز لان كل ما ذكر يتضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق انها تفعل الاحراق وكذا في غيره والفعل يتضمن معنى الارادة ولا ارادة في شئ منها بدليل انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على أمرين ارادى وغير ارادى اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادى فان من ألقى انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار فلو كان اسم الفاعل يطلق على المريد وغير المريد على وجه واحد لم يضف القتل الى المريد نفسه لغة وعرفا وعقلا وكونه تعالى سببا لوجود كل موجود سواء بطريق الايجاب لا يصح تسميته فاعلا ولا تسمية العالم فعلا وصنعا له اذ ليس سببيته له بطريق الاختيار عندهم ومحصول كلامه في الثانى ان الفعل هو الاحداث واخراج الشئ من العدم الى الوجود وذلك لا يتصور في القديم اذ ليس له حالة العدم ليخرج منها الى الوجود والحدوث أعني كون الوجود مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصلح ان يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل أولا يرى ان ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شئ منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا لا تجوز واما المعلول مع العلة فيجوزان يكونا قديمين وان يكونا حادثين فان قيل الحكماء لا يعنون بكون العالم فعلا الا كونه معلولا فاذا سلمتم جواز كون المعلول دائما بدوام العلة فلم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه (قلنا) غرضنا ليس الا انهم يتجملون الاسلاميين باطلاق هذه الاسامى من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الرازى على كون الحدوث شرطا في كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة للوجود متأخرة عنه فلو كان شرطا في الفعل وهو متقدم على الوجود لزم تقدم الشئ على نفسه غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقا بالعدم ليس معناه المتبادر ليرد ما ذكر بل المراد كون الشئ بحيث لو وجد لكان حادثا وهذا المعنى ليس متأخرا عن وجوده لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم يجعل الحدوث شرطا في الفعل بمعنى التأثير والايجاد كيف وقد

جوزوا ان يكون المعلول مع العلة قديما بل فى تسمية التأثير والايجاد فعلا لا دعائنا ان معنى الفعل هو الاحداث واخراج الشئ من العدم الى الوجود هذا ولا يخفى عليك انه بما ذكر من الوجهين ليس رد المذهبهم ولا ابطالا لمعتقدهم بل هو نزاع معهم فى امر لفظى لا يتعلق فى رفعه ولا باثباته فى رده مع ان الثانى أعنى اعتبار الحدوث فى مفهوم الفعل دعوى بلا دليل والاول يمكن المناقشة فى دليله والتزامهم ان قول العرب النار تحرق والثلج يبرد وامثال ذلك من قبيل المجاز خروج بالكلية عن قانون اللغة وبعد عن الانصاف الواجب رعايته فى المناظرة مع انه لا ضرورة فى ارتكابه ولا موجب لالتزامه الا توهم كون الفعل معتبرا فى مفهومات هذه الالفاظ وهو فى محل المنع واستدلاله على ان الفعل الحقيقى ما يكون بالارادة بانا لو فرضنا حادثا توقف فى حدوثه على أمرين أحدهما ارادى والآخر غير ارادى اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادى مدفوع بانه ان اراد انه يضاف اليه فقط دون الآخر فممنوع فانه كما يقال يروى السقاء كذلك يقال يروى الماء بل الثانى أشهر فى الاستعمال وأظهر عند العقل وان اراد انه يضاف الى الارادى كما يضاف الى غيره فمسلم ولا يفيد المطلوب وما ذكره من ان من القى انسانا فى النار فمات يقال هو القاتل دون النار فمعد تسليمه يجوز ان يكون ذلك لخصوصية القتل لا مطلقا وغاية ما يرجع اليه كلامه ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبيس عليهم ولهم ان يقولوا نريد بالفاعل المؤثر مطلقا باى وجه كان بارادة أو بغير ارادة وبالفعل الاثر تارة والتأثير أخرى سواء كان الاثر مسبوقا بالعدم أولا وسواء كان التأثير احداثا او ايجادا من غير سبق العدم فان كان وضع هذين اللفظين فى لغة العرب لما أردناه فهما حقيقتان فيما أردناه والا فمجازان وأى فائدة لنا فى كون لفظ الفعل والفاعل حقيقة فيما اردناه من المعنى أو أى ضرر فى مجازيتهما بل لو لم يوضع هذان اللفظان لشئ أصلا لم يكن فى ذلك ضرر لنا وأى حاجة لنا الى التلبيس فى معتقدنا فانا نصرح جهارا بان المبدأ الاول موجب لا مختار وان العالم قديم لا محدث بل ندعى مناد ين باعلى أصواتنا ان الاختيار على الوجه الذى يقول به المتكلمون نقص لا يليق بجناب كبريائه فاين قصد التلبيس والتدليس ومحصول كلامه فى الثالث أعنى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل هو انهم زعموا ان الله تعالى واحد من جميع الوجوه وان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى على أصلهم (فان قالوا) العالم بجملته غير صادر عنه بغير واسطة بل الصادر عنه جوهر مجرد بسيط يعرف نفسه ومبدأه يسمى فى لسان الشرع بالملك وفى عرف الحكماء بالعقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث وتكثر الموجودات بالتوسط (قلنا) فيلزم أن أن لا يكون فى العالم شئ واحد مركب من آحاد بل تكون الموجودات كلها آحادا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى وصورة وهما صارا باجتماعهما شيأ واحدا وليس احديهما علة للاخرى فان صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة ننقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى الى علة بسيطة اذ المبدء الاول بسيط وفى المعلولات مركب فلو لم ينته المعلول المركب الى علة بسيطة لم يتصور انتهاء سلسلة المعلولات الى المبدء الاول فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا

الواحد

الواحد وأيضا لزم أن لا يوجد شيئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر ومعلولا له الا أن يتوسط الغير من العلل وذلك باطل لانا نعلم قطعا وجود موجودات لا تعلق لبعضها ببعض ولا يخفى عليك ان منازعة من ان المبدأ الأول واحد من جميع الوجوه وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم أن لا يكون العالم المركب من المختلفات معلولا له فاذا فرضنا مبدأ أول واحدا من جميع الوجوه وليكن (ا) مثلا وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثانية المراتب شيئا لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء و بتوسط (د) وحده ثان و بتوسط (ج د) معا ثالث و بتوسط (ب ج) رابع و بتوسط (ب د) خامس و بتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع و بتوسط (د) ثامن و بتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معا ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر أنه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين أن لا يكون العالم المركب من المختلفات معلولا له غاية أنه لا يكون جميعه معلولا له بالذات و بلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم الفعل فان الامام قد اعترف سابقا بان انسانا اذا القى انسانا آخر في النار فانه كان القاتل هو الملقي وان كان بتوسط النار ولا أن يوجد شيئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر ثم ما ذكره في كيفية صدور الكثرة من المبدء الواحد لا يخلو عن وجوه من الخلل كما عرفت

﴿الفصل السادس في تعجيزهم عن الاستدلال﴾ على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيهما والعناصر وما يتركب منها قال الامام الغزالي من قال بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث ولا يتسلسل لامتناعه بل ينتهي الى قديم ومن قال بان العالم قديم غير محتاج الى صانع فمذهبهم أيضا مفهوم وان كان باطلا بالدليل وأما الفلاسفة فهم مع قولهم بقدم العالم أثبتوا له صانعا وهذا بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (وأقول) ان أراد ان قدم شيء ينافي معلوليته وكونه أثرا للعلة فممنوع كيف وقد جوزه من قبل وان أراد ان الصانع هو الذي أوجد بعد ما لم يوجد فهذا على تقدير تسليمه لا يضرهم لانهم لا يثبتون للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يثبتون العلة لوجوده لكونه ممكنا فان سموا تلك العلة صانعا فلا يعنون به المحدث بل الموجد فلا تناقض في مذهبهم (هذا) قالوا في اثبات مبدء العالم ان ضرورة العقل حاكمة بان كل موجود لا يخلو من أن يكون ممكنا أو واجبا لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من استناد الممكنات اليه دفعا للدور أو التسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من علة فتلك العلة ان كان لها علة تنقل الكلام اليها فاما أن يدور أو تتسلسل العلل الى غير النهاية أو ينتهي الى موجود لا علة له والاولان باطلان فتعين الثالث ولا يجوز أن يكون ذلك الموجود جسما لان كل جسم مركب والموجود الذي يستغني عن العلة لا يجوز أن يكون مركبا لان كل مركب محتاج الى علة ولاجزائه لان كلا من جزئي الجسم

محتاج الى الآخر ولا تضايف ولا تعاقب لان الواجب واحد حقيقي من جميع الوجوه وهيئة ايضا
لما كذلك فتعين ان للنظام وجودا خارجا عن جملة العالم علته وهو المطلوب وقد اعترض عليه
الامام الغزالي رحمه الله تعالى بوجهين احدهما انه لم لا يجوز أن يكون ذلك المبدأ شيئا من
الافلاك وما ذكروه من ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فسيجيء الكلام عليه
ان شاء الله تعالى وثانيهما انه لم لا يجوز أن يكون لكل علة علة الى غير النهاية واستحالة
التسلسل لا تتبين على أصلهم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية بلا خلاف والمعتمد من الادلة
المذكورة لاستحالته برهان التطبيق وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا أول لها وهم معترفون
بجوازها بل بوقوعها وأما المتكلمون فهم ينفون الحوادث المتعاقبة التي لا تتناهى ولا يجوزونها
فلا ينتقض بها على أصولهم وأجيب عنه بان الحوادث المتعاقبة التي لا أول لها غير مجتمعة في
الوجود فلا يتصور التطبيق بين اجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة
وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن ووجودها الاجمالي فيه غير كاف للتطبيق
كما يشهد به الوجدان فلا جريان للدليل فيها فلا نقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في
الوجود المترتبة بالمكان الى غير النهاية فانها لوجودها مجتمعة وترتبها وضعا يجري فيها التطبيق
ويتم البرهان فلذلك حكموا ببطلانه فان قلت النقض بالحوادث المتعاقبة وان سلمنا اندفاعه
لكنه ينتقض هذا الدليل بالنفوس الانسانية التي لا نهاية لاعدادها عندهم مع كونها مجتمعة
في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموه (قلت) لا نقض بالنفوس الانسانية أيضا
اذ ليس بينها ترتب بوجه لا وضعا ولا طبعا فلا يجري فيها البرهان المذكور اذ لا يلزم من
كون الاولى من احدى الجملتين بازاء الاولى من الجملة الاخرى كون الثانية بازاء الثانية والثالثة
بازاء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحدة من الجملة الاولى
واعتبرها بازاء واحدة من الجملة الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع
اعتبار الوهم والعقل ولقائل ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجي
لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة معا في علم الملأ الاعلى وذلك يكفينا في
اتمام النقض على أصولهم (لا يقال) لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني
أو لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها لانا نقول ليس غرضنا ان
دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود الزامهم بانه لا يتم على أصولهم فلا يثبت وجود
المبدأ الاول على قواعدهم وهذا المقصود حاصل لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس
بحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول أيضا عند الشيخ أبي علي فتكون الحوادث المتعاقبة
في الوجود الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجوداتها الظلية وأما عدم الترتب في تلك
العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشيء أما أولا فلان الترتب بين تلك الحوادث ليس بمجرد
ترتب زماني بل بينها ترتب طبيعي عندهم لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم
لا يقال الترتب الطبيعي بين الحوادث انما هو في الوجود الاصلي دون الظلي لانا نقول علم
المبادي العالية بالاشياء عندهم بسبب العلية اذ كل حادث جزئي معلول لحادث آخر فكذا

علم

على كل واحد من الحوادث بجزء من علته على الآخر فيحصل الترتب الطبيعي بحسب الوجود العقلي
أيضاً وأما ثانياً فلان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو بحسب أوصافه الثلاثة أعني
المضي والحالية والاستقبالية على معنى ان علمها بالحوادث ليس من حيث ان بعضها واقع الآن
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليها لكنها تعلمها
بأوقاتها الواقعة هي فيها وذلك يكفي في الترتب بحسب الاوقات فيتم برهان التطبيق فيها
على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضاً بها وأما النفوس الانسانية فزعم بعضهم ان بينها
ترتباً وضعاً وطبعاً فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض على أصولهم بها أما وضعاً فبحسب ترتب
أجزاء الزمان الواقعة هي فيها وأما طبعاً فلان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس
الاب المولدة لمادة بدن الابن فيرد الجريان باعتبار الترتب الوضعي بان جميع الآحاد لا ترتب فيها
اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد تحصل منها آحاد في
أزمنة مترتبة فلا يتصور الترتيب في الجميع بمجرد ترتب أجزاء الزمان وأما البعض منها فقد يترتب
كنفس زيد مع نفوس آبائه الى ما لا نهاية له لكنها من حيث انها مضافة الى أزمنة حدوثها
غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وبدونها لا تكون مترتبة وباعتبار الترتب
الطبيعي بان نفس الاب علة لحركات مخصوصة هي علل معدة لحصول مادة الابن الذي له
دخل في حدوث نفس الابن فيترتب له حينئذ سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات والبدن
ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها أعني الحركات المخصوصة والبدن فلا
ينطبق آحادها بعضها على بعض لامتناع انطباق الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على
بعض وأما الآحاد الباقية فلا ترتب بينها لان الارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك المعدومات
فاذا انعدمت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منها موجود على حيالها من غير توقف على آخر فلا
ينطبق بعضها على بعض الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها واعتبر بازاء الآخر وقد عرفت عجزه
عنها (فان قيل) الحكماء برهان قاطع على استحالة التسلسل في العلل غير برهان التطبيق فيتم به
اثبات المبدء الاول للموجودات وهو انه لو استند كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية فجميع تلك
السلسلة اذا أخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يشذ عنها شيء منها لا شك انه ممكن لاحتياجه
الى أجزائه التي هي غيره فله علة لامكانه وتلك العلة لا يجوز ان تكون نفسه لامتناع كون
الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه واستحالته ضرورية ولا جزأه لان موجد الكل موجد
لكل جزء من أجزائه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه وهو محال كما علمت فتعين ان تكون خارجة
عنه وتلك العلة الخارجة توجد لا محالة جزأ من أجزاء تلك السلسلة اذ لو وقع كل جزء منها بغيرها
كان المجموع واقعاً بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة
الخارجة علة للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء
السلسلة فلا بد ان يكون علة لذلك الجزء اما استقلالاً أو بدون استقلال ولا يجوز ان يكون ذلك
المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير او المتوسط ولا يلزم توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد على تقدير الاستقلال او زيادة في العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لان
المفروض ان كل واحد من آحاد السلسلة علة مستقلة للآخر فتعين ان يكون فرداً آخر من

السلسلة فتنقطع به السلسلة قطعا (قلنا) نختار ان علة السلسلة جزؤها قوله لان موجد الكل موجد لكل من أجزائه ان أراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجدا بنفسه لكل جزء من أجزائه فممنوع وان أراد أن موجد الكل يجب أن يكون موجد الكل جزء من أجزائه اما بنفسه أو بأجزائه فمسلم لكن لا محذور فيه اذ يجوز حينئذ أن يكون ماقبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة للتسلسل وهو وان كان لامكانه محتاجا الى علة أخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو مافوق المعلول الثاني لا الى نهاية وهلم جرا وما يقال من ان المراد بالعلة فى تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى أن لا يستند شئ من أجزاء السلسلة الا اليه أو الى ماصدر عنه وماقبل المعلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر (فجرابه) ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لابد له من فاعل مستقل أما الاستقلال بمعنى أن لا يكون جزء من أجزاء ذلك المركب الا ويستند اليه أو الى ماصدر عنه فهو انما يجب فى المركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض وأما المركب من الآحاد الغير المتناهية التى يستند بعضها الى بعض على ماهو المفروض فى السلسلة التى كلامنا فيها فلزوم الفاعل المستقل بذلك المعنى ممنوع ولم لا يكفى له الفاعل المستقل بمعنى ان المركب لا يحتاج الى فاعل خارج عنه وما ذكرناه استقلال بهذا المعنى (فان قلت) أى جزء من السلسلة فرض علة فعلته أولى منه بان يكون علة لها لان تأثير ذلك الجزء فى السلسلة بتحصيل ماتحته وتأثير علته بتحصيله وتحصيل ماتحته فلو كان علة السلسلة جزأ منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح (قلنا) المحصل للسلسلة أولا وبالذات هو ماقبل المعلول الاخير اذ به يحصل المعلول الاخير وتتم السلسلة وأما علته فهو محصل له أولا وبالذات وبواسطته محصل للسلسلة فيكون متعينا لكونه علة للسلسلة من غير محذور هذا (قال الامام الغزالى) فى رد الاستدلال الثانى على استحالة التسلسل فى العلل لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا أن يراد بالواجب مالا علة لوجوده ويراد بالممكن ماله لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم فان قيل فهذا يؤدى الى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال قلنا ان أردتم بالواجب ماذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة وهى ذوات أوائل والمجموع لا أول له فقد تقوم مالا أول له بذوات الاوائل وصدق ذوات الاوائل على الآحاد ولم تصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد انه له علة ولا يقال للمجموع انه له علة وليس كل ماصدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس فى النهار وأظلم بالليل وكل واحد حدث بعد ان لم يكن أى له أول والمجموع عندهم ماله أول فتبين ان من يجوز حوادث لا أول لها وهى صور العناصر والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لانهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول بهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض هذه اللفظة (وأقول) هذا مشوكه اذ المراد بالممكن ماله علة غير ذاته وبالواجب

وبالواجب مالا علة له سواء كانت داخلة أو خارجة فيكون الكل ممكنا لاحتياجه الى علته هي اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول وتشنيعه بتقوم القديم بالحادث تشنيع حسن الا ان نسبة تجويز المشنع به الى الفلاسفة في غاية القبح (قوله) آحاد الدورات حادثة ذوات أوائل والمجموع لا اول له عندهم فقد تقوم مالا أول له بذوات الاوائل ليس بشئ اذ لم يقل أحد بكون مجموع الدورات قديما وكيف يستجيز العاقل أن يقول المجموع الذي احد اجزائه حصل اليوم قديم لا اول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل تحقق بعض اجزاء الجميع لا تحقق للجميع أصلا فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة دورة لا الى نهاية ونوعها محفوظ بتعاقب الجزئيات التي لا نهاية لها فاين هذا من قدم الجميع مع حدوث بعض اجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم أن يصدق على الكل الا انه ليس يلزم ان لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الاحكام قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم مما يستلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث مما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع وهذا ضروري لا يصلح أن ينازع فيه

﴿الفصل السابع﴾ في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى ولهم فيها مسالك الاول انهم قالوا لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته وذلك لان طبيعة واجب الوجود اما ان تقتضي لذاتها التعين أو لا تقتضي فاذا اقتضت كانت منحصرة في شخص لان الطبيعة المقتضية للتشخص ان كان لها فرد فوق الواحد لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محال وان لم تقتض لذاتها التعين يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للامر فلا يكون ما فرض واجب الوجود واجبا ويرد على هذا المسلك انه لم لا يجوز أن يكون حقيقتان مختلفتان يقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل القول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد فان قلت حقيقة واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها وأما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان أردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود فممنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا ممكنة التعقل أيضا وان أردت ان حقيقة الواجب يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فمسلم ولكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة تقتضي كل منها تعينه فان الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر الوجودات لا بمجرد التجرد لا نضياف الى الماهية فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجود المجرد حقائق متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاته

(المسلك الثاني لهم) هو انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز اذ لا اثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز لان الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان

معه الايهام الذاتي او الى نفسه هذا ان يكون ذاتيا او داخلا فيها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة بالتعقل المعلول بالوجود والوجوب ولما كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالتعين فتركب حصة وجوبية كل منهما من التعين والماهية وهو محال والا لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه الى الاجزاء التي هي غيره (قلنا) يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب (واجيب) بانه لو كان التعين عارضا يكون معللا اما بالماهية او بلازمها او بأمر منفصل وعلى الاولين يلزم وحدة الواجب وهو ينافي التعدد المفروض لان التعين اذا كان معللا بالماهية او بلازمها يكون نوعها منحصرا في شخص والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وعلى الثالث يلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا التحقيق تمام المسلك الثاني بالاول فلا يكون دليلا مستقلا بل الجواب انه ان اريد بكون التعين من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب هوية كل منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية تخص جزئي يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية تنافي الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصورا مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا وقد يناقش في كون الاحتياج في التعين الى أمر منفصل منافيا لوجوب الوجود فان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والاحتياج في التعين لا ينافي ذلك ويجاب بان الوجود لا يعرض الا المتعين من حيث هو متعين لاستحالة عدم اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين الزائد فلو علل ذلك التعين الزائد بأمر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين الزائد محتاجا الى ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هذا خلف لا يقال لا يلزم من عدم عروض الوجود الا للمتعين وزيادة تعين الواجب عليه احتياج الوجود الى التعين لجواز ان يكون كل من التعين والوجود عارضا للامر من غير احتياج احدهما الى الآخر لانا نقول التعين لا بد وان يدخل في معروض الوجود والا لم يكن الموجود من حيث هو هو مانعا من فرض اشتراكه بين كثيرين بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا الى التعين ضرورة احتياج العارض الى ما هو معتبر في معروضه بالجزئية فيلزم من احتياجه الى أمر منفصل احتياج الوجود اليه (والجواب) عن المسلك الثاني انه ان أريد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نسلم انه نفس حقيقة الواجب بل هو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعا فكيف كان نفس حقيقة الواجب وان أريد معنى آخر يعرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لجواز أن يكون ما يعرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة يمتاز كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركب فان قلت الخصم قد أقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية الواجبة فمنعه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة قلت عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهية ضروري لكونه مفهوما اعتباريا قطعا والدليل القائم على كونه نفس ماهية الواجب سفسطة مصادمة للضرورة فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فساده ويمكن أن يقال في بيان وجه الغلط فيه ان قوله لو كان عارضا لكان معللا ممنوع لانه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي فلا حاجة له الى علة (فان

قلت

(قلت) المفهومات الاعتبارية وان احتيج الى علة اثر وشرط في تحصيلها لكنها تحتاج الى التحصيل
بجعلهما ويتم الكلام به (قلت) ذاته وجوب خاص مقتض بنفسه لاتصافه بعارضه الذى
هو الوجوب المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجوب الذى هو نفسه على اتصافه بالوجوب
الذى هو عارضه فلا تقدم للشئ على نفسه كما ان ذاته وجود خاص مقتض للوجود المطلق
الذى هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم ان محصول المسلك الاول اما قياس استثنائى
وضع فيه عين المقدم لينتج عين التالى هكذا كلما كان الوجوب الذى هو نفس ماهية
الواجب مقتضيا للتعين كان التعدد ممتنعا لكن المقدم حق فالتالى مثله أو اقترانى هكذا
الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب مقتض لتعينه وكل ماهية مقتضية لتعينها يمتنع تعدد
أفرادها فالواجب يمتنع تعدد أفراده وهذا يدل على ان التعين زائد على ماهية الواجب مقتضيه
ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثانى من انه لا يزيد تعينه على ماهيته فان جعلوا
التعين زائدا على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثانى وان جعل عينه لم يصح لهم التمسك
بالمسلك الاول اذ لا يصدق حينئذ احدى مقدمتى القياس وضع المقدم أو الصغرى
(وحوابه) ان التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصول المسلك الاول ما ذكر
حتى لا تصدق احدى مقدمتى الدليل فلا يصح الاستدلال به بل محصوله هو انه لو كان
الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهيته وهو ظاهر بل كان زائدا عليه
فلابد وأن يكون معللا اما بالماهية أو بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان
الماهية المقتضية لتعينها لابد وان يكون نوعها منحصرا في شخص والا لزم تخلف مقتضى
الطبيعة عنها أو بأمر منفصل فيلزم احتياج واجب الوجود المتعين الى أمر منفصل ولما كان
امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له (المسلك الثالث)
هو انه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة ان
امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زائد عليها فلا يخلو اما أن يكون
بين التعين والوجوب لزوم أولا فان كان الثانى وهو أن لا يكون بينهما لزوم جاز انفكاك كل
منهما عن الآخر فانضمام أحدهما الى الآخر يستدعى سببا وليس ذلك السبب نفس
الذات والا لكان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول فتعين أن يكون أمرا خارجا فيكون كل من
الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون شئ منهما واجبا هذا خلف وان كان الاول فاللزوم بين
الشيئين يكون اما بكون أحدهما علة للآخر أو بكونهما معلولى علة ثالثة فان كان يكون
الوجوب علة للتعين لزم خلاف الفرض لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد
الواجب بدونه وان كان يكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتى بالغير ان جعل
التعين زائدا والا أى وان لم يجعل التعين زائدا لزم خلاف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما بكونهما معلولى
علة ثالثة وان كان تلك العلة هى ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان الطبيعة اذا اقتضت
تعينا انحصر نوعها فى شخص لما تقدم وأيضا يلزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفا
وان كان أمرا منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب

بالذات في الوجوب والتعين بل في أحدهما الى أمر منفصل وهو باطل وجوابه الا لا نسلم انه لو
كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان
ما يقال له الواجب أمورا مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع ولا يجوز أن يكون ما صدق
عليه الواجب أمورا مختلفة الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير احتياج الى
تعين زائد ويكون تعين كل منها نفس ماهيته ويكون ماهية كل منها وجوبا خاصا مقتضيا
للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو
نفس الذات كما حققت ذلك فيما سلف وقد يجاب عن هذا المسلك بان التركيب من التشخص
والماهية تركيب من الاجزاء العقلية لان الماهية والتشخص من الاجزاء العقلية للشخص
لا من الاجزاء الخارجية وامتناع مثل هذا التركيب في حق الواجب ممنوع (قال الامام
الغزالي) المسلك الاول قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا
على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب
وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب
الوجود معلولا وقد اقتضت علته له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما
لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان مقول على زيد وعمرو
لعلة وليس زيد انسانا لذاته والا لما كان عمرو انسانا بل لعلة جعلته انسانا وقد جعلت
أيضا عمرو انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول
ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا
يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب
الوجود لا بد وان يكون واحدا هذه عبارته من غير تغيير وأجاب بما محصله ان الوجوب
أمر سلبي لان معناه كون الوجود بلا علة فلا حاجة له الى علة فالترديد بان علته اما
الذات أو غيره ترديد فاسد بحسب الوضع بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا
عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فان كان لذاته فينبغي أن
لا تكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون
(وأقول) ان أراد بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من ان وجوب الوجود
لو كان مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود
لذات ذلك المعين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا أثر ولا
هو مطابق لاصولهم وقواعدهم فلا يصح نسبته اليهم فان القول بان واجب الوجود اذا كان
وجوبه لذاته لا يتصور أن يكون لغيره قول بان الطبيعتين المختلفتين لا تشتركان في لازم واحد
ولم نر أحدا خالف في بطلانه بل الكل متفقون على ان الامكان أمر واحد تقتضيه طبائع
الماهية المختلفة بذواتها من غير اشتراك في أمر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا لا يقال الوجوب
عندهم أمر واحد شخصي فلو كان ثابتا للواجب لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فثبتت الوحدانية
بخلاف الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا أن لا يقتضي غيرها ذلك
النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك الطبائع المختلفة في لازم واحد انما هو في الواحد

النوعي

النوعي دون الشخصي لانا نقول لو ثبت كون الوجوب واحدا شخصيا لكفى في المطلوب سواء
كان نفس الماهية أو وصفها لامتناع الاستدلال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي
بموصوفين معا فلا حاجة حينئذ الى أن يقال اما لذاته أو لعلة غيره وان أراد ان نوع وجوب الوجود
لو كان له فردان فلا يخلو اما أن يكون وجوب وجود احد الفردين لذاته وجوب الوجود على
معنى أن يكون نوع وجوب الوجود اقتضى أن يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور أن
يكون لنوع وجوب الوجود فرد آخر والا لزم تخلف مقتضى الذات عنها أو لغيره وجوب
الوجود بأن لا تقتضي طبيعة وجوب الوجود أن تكون خصوصية ذلك المعين كما ان الطبيعة
الانسانية لا تقتضي ان تكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود معللا
بأمر غير وجوب الوجود فيكون تشخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود
وهذا محصل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية
الواجب اذ لو كان عارضا لجاز ان يكون المقتضي له هو ذات ذلك المعين فلا يلزم كون ذلك المعين
معلولا لغيره فجوابه الظاهر أن يقال لا نسلم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب
بل هو عارض من عوارضها فيجوز أن تكون ذوات مختلفة يقتضي كل منها ذلك العارض
الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من ان الوجوب أمر سلبي لا يقتضي علة
لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجعله أمرا سلبيا وان منعه فذلك
يكفي في الجواب لان الوجوب اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب
ذلك الفرد معللا الا بالوجوب ان يكون ذلك الفرد ممكنا لجواز كونه معللا بحقيقة ذلك الفرد
فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى علة تجعلها
موجودة لعدمها لكنها محتاجة اليها لثبوتها لموصوفاتها فلا يكون الترديد فاسد الوضع
وقوله بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب ظاهر
الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها وثبوتها
لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى علة لثبوتها لموصوفها أظهر من
احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من انه لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فان كان
لذاته فينبغي ان لا تكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي ان يعقل سواد
ليس بلون ليس بشيء لانه ان جعل اللون عرضيا للسواد فلونيته معللة بذات السواد ولا يلزم عدم
ثبوت اللونية للحمرة لجواز اشتراك اللازم النوعي بين أمور متخالفة الحقائق وان جعل ذاتيا
للسواد فلونية السواد معللة بفصله فانه ينضم الى اللون الذي هو جنسه ويحصله نوعا ويجعله
ثابتا له فان تحصيل الجنس نوعا وجعل الجنس ثابتا للنوع أمران متلازمان سببهما فصل ذلك
النوع ولا يلزم ان يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام الفصل بل ذلك
انما يكون اذا علل لونية السواد بعلة خارجة فان علة ثبوت اللونية للسواد اذا كانت خارجة
يلزم انتفاء اللونية بانتفائها فلا يكون السواد لونا في ذاته وذلك محال أما اذا كانت العلة
داخلة فبانتفائها ينتفي ذات السواد ولا يتقرر في حد ذاتها فلا يلزم أن لا يكون السواد لونا
أو نقول ثبوت الجزء للكل مطلقا معلل بما يحصل الكل ويجمع الاجزاء وبانتفائه ينتفي

الكل ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكل لان ذلك انما يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من ان ثبوت الذاتي للذات لا يعلل محمول على انه لا يعلل بعلة خارجة عن علة الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شيء لشيء في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة للثبوت اذ ليس ثبوت شيء لشيء مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء حتى يكون واجبا غير محتاج الى سبب وأما ثبوت نفس الذات للذات فليس بمعلل أصلا اذ لا ثبوت ههنا الا بحسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تغاير الطرفين ولا تغاير هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت أيضا اعتباريا وفي تقرير الدليل الثاني أيضا قصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف زوائده انه لو وجد واجبان لكانا اما متماثلين من كل وجه فيرتفع التعدد والاثنينية أو مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه أو مشتركين في أمر ومختلفين في آخر فيتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز فلزم تركب الواجب وانت تعلم أن مجرد الاشتراك في أمر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركب لجواز أن يكون الاشتراك بعارض والاختلاف بماهيتهما البسيطتين فلا بد في الزام التركيب من بيان كون الوجوب المشترك بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الا ان يراد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء أو بحسب الذات والصفة كما يشعر به كلامه فيما يأتي لكنه لا يوافق تقرير القوم واعلم أن الفلاسفة ذهبوا الى ان المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرة بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالامتدادات القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج من الهيولى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية أعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده زائدا على ماهيته كما في الممكنات وأما كثرة أسمائه فباعتبار كثرة السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلا اذا قيل له أول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل له قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه لا علة لوجوده وهو علة لغيره وهكذا قال الامام الغزالي ان بعض ما ذكر من هذه الدعاوي يجوز اعتقاده لكن لا يثبت على أصولهم فنبين عجزهم عن اثباتها وبعضها لا يجوز اعتقاده ونبين فساده ونرسم كل واحدة منها في مسئلة على حيالها ونحن نقتفي أثر الامام في ايراد كل منها على حيالها الا انا نقدم مسئلة امتناع كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لابتناء مسئلة نفي الصفات عليه ونبين ما هو الحق فيها بعون الله تعالى وتأييده ان شاء الله تعالى

﴿الفصل الثاني في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد﴾ ذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه أصلا كالواجب تعالى على رأيهم لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية والذي عولوا عليه

عليه فى ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان فى محل واحد بالقياس الى أمر واحد من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بانه ان أريد ان الفاعل عند اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول به فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان أراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق وأجيب عنه بأن الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل فى شئ ضرورة احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول لا يوجب أصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق كما فى قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود أى نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار أمر آخر معهما وقد يراد به التقييد كما فى قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أى التابع مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما فى قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أى حرارتها علة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا لمقبوله لا شبهة فى انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للمقام اذ ليس النزاع فى ان نفس مفهوم القابل يمكن ان يكون موجبا لمقبوله أو لا يمكن فاما ان يراد به المعنى الثانى أو الثالث فان أريد الثانى أعنى التقييد يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا لمقبوله وهو فى محل المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن ان يكون موجبا لمقبوله فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع فى المنافاة بين الفاعلية والقابلية وان أريد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول فى القابل فسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول فى القابل اذ حينئذ تلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على معنى ان صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول فى القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول فى القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب فى الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا ان أريد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وان أريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) يجب ان القبول

ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو اجتمعا
في ذات واحدة من جهة واحدة لزم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب
وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالته (قلت) الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات
بالاشتقاق لا بالمواطأة ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين محمولين عليه مواطأة أن يحملا
على تلك الذات بالمواطأة حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب
أصلا فلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس القصد
الا ان القبول غير موجب أي ليس منشأ فليتأمل والله الموفق للسداد والهادي الى سبيل
الرشاد ثم ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان اريد ان القابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل
على تقدير تمامه لا يساعده وان أريد ان الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة
واحدة فهو على تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرنا لان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات كما
حققته من قبل فيجوز أن يكون قابلا للصفات باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية
فلا يثبت نفي الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل
المذكور أيضا بانه لم لا يجوز أن يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل
الى المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل الى
المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمتنع أن يكون الفاعل بهذا النوع من
الفاعلية قابلا والا فلا تتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه لا شك في ان كل فاعل نظرا الى الفاعلية
المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبته الى المفعول بالوجوب على معنى ان الفاعلية
المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله وان منع عدم كونه موجبا لمفعوله فالمحذور باق
بعينه اللهم الا أن يقال ندعي ان اشتراك الفاعلية بين الفاعليتين اشتراك لفظي لا معنوي وليس
بينهما قدر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود نظرا الى ذلك ولا يخفى بعده
وقد يتمسك لهذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل أثران فلا يصدران عن مؤثر
واحد من جهة واحدة لما مر ويجاب بانا لا نسلم ان القبول أثر ولو سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله أعلم

(الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات) ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له
صفات زائدة على ذاته بل هي عين ذاته لا على معنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة
كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد
من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بل على معنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك غير كافية في انكشاف الاشياء لك بل تحتاج فيه الى صفة العلم
التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
تقوم به بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في
سائر صفاته وهو بهذا احق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها وبهذا يندفع ماذكره
الامام الرازي من ان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا فالقول بان المبدأ الاول في ذاته علم
وان ذاته قائم بنفسه يشبه القول بان كلا من السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم

استحالته

استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم والقدرة
وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلبوا من المبدء الاول القيام بنفسه وردوه
الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا
بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى
موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فتلك العلة لا تخلو من أن تكون ذات المبدأ الاول أو غيره
فان كان الاول لزم كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها وانه محال وان
كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو أيضا محال والجواب انا نختار ان ذات المبدء
الاول علة لها ولكن لا نسلم لزوم كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها
وانما يلزم ذلك لو كان المبدؤ الاول واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان
فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية ولو سلم فلا نسلم استحالة كون الشئ الواحد من جميع
الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها وما استدلوا به فقد عرفت ضعفه (ويمكن) أن يقال أيضا على
طريق البحث دون التحقيق علتها غير المبدء الاول مما هو معلول له واستحالة احتياج الواجب
في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل ما قام الا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده عن
علة غيره وأما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شئ آخر فلم يدل عليه حجة (فان قلت)
صفته صفة كمال فلو احتاج في صفاته الى غيره لزم استفادته صفة الكمال من غيره (قلت)
ما ذكرته عين الدعوى معبرا عنها بعبارة أخرى وما الدليل عليها ثم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك
الصفات لزم من استنادها الى غيره احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكن
احتياج الذات في وجوده الى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون
صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به بانه لو كانت صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجا الى تلك
الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق هو ما لا يحتاج الى غير ذاته (وجوابه) ان يقال ان
أريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلزومه ممنوع وان أريد في انكشاف
الاشياء وأمثاله فاللزوم مسلم ولكن لا نسلم استحالة اللازم فان الدليل ما دل الا على وجود
موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه وأما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره
مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالي) ان لهم
مسلكين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحدهما) انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما
ان يستغني كل منهما عن الآخر في وجوده أو يفتقر كل منهما الى الآخر أو يحتاج أحدهما الى
الآخر دون العكس (والاول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) ان لا يكون شئ منهما
واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) ان يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا
فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي
الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو أيضا محال (والثاني) منهما انه لو كان له صفة زائدة على ذاته
تكون تلك الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فكانت معلولة فلا يكون واجب الوجود
قال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغيير عبارته (وأجاب) عن المسلك الاول بوجهين (أحدهما)
على طريق البحث دون التحقيق والآخر على طريق التحقيق محصول الاول هو انكم ان ابطلتم

القسم الاول أعنى استغناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر يلزم التعدد فى الواجب وقد
بينا انه لا برهان الحكم على امتناع تعدده على أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء
على نفى الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فاثبات نفى الكثرة بحسب الذات
والصفة بامتناع تعدد الواجب دور وبحصول الثانى هو انا نختار ان الذات فى قوامه غير محتاج
الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم
بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة فاعلية فلا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لزم
أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كما أن ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك
صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا فى وجوده الى قابل
سلمنا أن الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم
ارتباط واجب الوجود بسبب فالمحيل لذلك والدليل لم يدل الا على قطع التسلسل فى العلل
الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صفات لا فاعل له ولا لصفاته وهو محل لصفاته وليس
له محل قابل وأجاب عن الثانى بانه ان أريد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا
لها ان الذات علة فاعلية لها وانها معلولة للذات فممنوع فان ذواتنا ليست بعلة فاعلية
لعلومنا وان أريد أن الذات محل وان الصفة تقوم به قيام الصفات بالموصوفات فمسلم ولكن
لا يلزم منه ان يكون لها فاعل ولم لا يجوز ان تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل
فلا يلزم ان لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد واما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الاخير
فلا دليل على استحالته هذا ما ذكره فان قيل ان اراد بقوله فى المسلك الاول فيؤدى الى أن يرتبط
ذات واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوفة تكون محتاجة الى علة خارجة لكون صفتها
معلولة لها فعدم لزومه مما ذكره ظاهر اذ لم يلزم منه الا ان تكون الصفة معلولة محتاجة
الى علة وأما ان تلك العلة هى غير الذات حتى يلزم احتياج الذات اليها فى صفاتها فلم يلزم
قط بل اللازم أحد الامرين اما كون القابل فاعلا أو كون الذات محتاجة الى علة خارجة
فى صفاتها كما قررناه فيما سبق وان أراد أن واجب الوجود الذى هو الصفة يكون مرتبطا
الى علة ومحتاجا اليها فظاهر الفساد اذ الحكماء لا يقولون بكون الصفة واجبة على
تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفع ذلك الاحتمال بلزوم المحال الذى هو كون
الواجب معلولا قلنا المحمل الصحيح هو المعنى الاول ولعله اكتفاء على أحد اللازمين
لظهور استحالة الآخر فى زعمهم وعليه ينبغى ان يحمل كلامه فى الدليل الثانى فليتأمل
فى تطبيق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) ان ما ذكره فى جوابه الاول عن المسلك الاول
من ان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة عن الواجب بحسب الذات
والصفة فاثباتها به دور غير موجه لان مسئلة امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين
نقلا عن الحكماء بان أحدهما مبنى على نفى الكثرة والآخر غير مبنى عليه فالقول بانها لا تتم الا
بالبناء على نفى الكثرة لا وجه له على ان الدليل المبنى على نفى الكثرة محصله على ما ذكره
المحققون هو ان الوجوب نفس الماهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتمايزا بالتعين فيلزم
تركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال فبنى التوحيد على نفى الكثرة

بحسب

بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مسئلة التوحيد التي تتوقف على نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلا اللهم الا أن يراد بالتركيب في دليل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية وذلك لا يلائم كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام النقلة عنهم وأما جوابه التحقيقي فمبناه على ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ماهو رأى قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا أو صفة لا يحتاج الى مؤثر ولا يلتبس عليك بعد تأملك أن الشئ اذا كان محتاجا الى قابل في وجوده فهو من حيث هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي كان الوجود والعدم بالنظر اليه سواء متساويين والا فان كان أحد الطرفين أولى به لذاته فان امتنع الطرف الآخر بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيكون ذاته من حيث هو هو مستقلا في وجوده وليس كذلك فان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه نظرا الى ذاته بسببه فيتوقف أولوية الطرف الاول على انتفاء سبب الطرف الآخر لان أولوية أحدهما منافية لاولوية الآخر سواء تعدد السبب أو اتحد فلا تكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في ترجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بان ترجح أحد المتساويين على الآخر يحتاج الى مرجح خارج عن ذاته فان قلت اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يترجح أحد المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا قلت احتياج أحد المتساويين في الوقوع الى فاعل يوقعه ضروري حاصل في أوليات العقول غاية ما يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر الخارجي الذي هو القابل أو غيره شرطا في تأثيره في وجوده فنقول ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجادا لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلا والا لتقدم عليه بالوجود فيتقدم الشئ على نفسه ومن لم يقل به بل جوز أن تكون الذات من حيث هي هي فاعلة لوجودها يلزمه تجويز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلا لوجودات الاشياء فليتأمل وأما جوابه عن المسلك الثاني فحاصله راجع الى جوابه التحقيقي عن المسلك الاول من تجويز كون الصفة القديمة مستغنية عن العلة الفاعلة وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بانه اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة في الذات كان هناك تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز أن يكون المبدأ الاول جسما (وأجاب) بان قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود وقديم لا علة له ولا موجد له فكذلك يقال هو موصوف وقديم لا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الاول جسما انما هو لكون الجسم حادثا هذا ولا يخفى عليك بعد تأملك أن الوجود اذا لم يكن عارض الماهية كما ذهب اليه الحكماء في وجود الواجب لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص الامكان وأما اذا كان الوجود زائدا على

الماهية فالعقل بضرورته يحكم بانه لا بد فى اتصاف الماهية به من فاعل اما الذات كما ذهب اليه المتكلمون فى حق الواجب أو غيره كما هو فى الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج الى شئ أصلا كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا يتصور قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام معللا بشئ من ذات أو غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج فى وجودها الى فاعل كما تحققه من قبل ثم ان الحكماء لما ذهبوا الى ان المبدأ الاول جلت عظمته لا يجوز أن تكون له صفات موجودة زائدة على ذاته قائمة به مع انهم يقولون انه مبدأ وأول وموجود وواحد وقديم وباق وواجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحى زعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة شئ اليه أو اضافته الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة فى ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فانه اذا قيل له مبدأ فهو اشارة الى أن وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل له أول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل موجود فمعناه أنه وجود محض ليس به عروض للماهية واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخرا واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه وجود لا علة له وهو مبدأ لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود برئ عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشئ اذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أى تعقلا وادراكا واذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقلا واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته المجردة عن المادة ولواحقها له ماهية مجردة هى ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل معقول فمعناه ان هويته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذى حصل ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشئ وليس فى شرط هذا الشئ أن يكون هو هو أو آخر بل شئ مطلقا أعم من هو أو غيره فالاول اذن له ماهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشئ فهو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التى لشئ هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشئ هو ذاته ومن تأمل قليلا علم ان العاقل يقتضى شيأ معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشئ آخر او هو فقد تبين ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة ألبتة واذا قيل قادر فنعنى به انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذه المثابة اذ ليس من شرط ذلك انه لا بد وان يشاء اذ يقال فلان قادر على أن يقتل نفسه وان علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا لو اراد لفعل لا يشترط فى صدق هذه المتصلة صدق جزئيها بل جاز ان يكونا كاذبين مع صدقها وكل ما هو مريد له فهو كائن وما ليس مريدا له فغير كائن وان كان هو مريدا له لو لم يكن مريدا له لما كان وما لا يريده لو أراده لكان واذا قيل مريد فنعنى به انه عالم بما يصدر عنه وليس كارها له فتكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة أيضا راجعة الى الذات لانا نفتقر فيما يصدر عنا الى تحريك الآلات البدنية كاليد والرجل وغيرهما او نفتقر فى ذلك التحريك الى قوة تكون مبدأ لنا وهذه القوة هى المسماة بالقدرة فى حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر الى شئ من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج فى تحصيل ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما فى حقنا ولذلك أمثلة فينا تناسبه لا من كل وجه

وهو

وهو انك تتصور وجه الجميل اليه فتتبعه حركة بعض الاعضاء وتتصور امرا يتبعه تغير وجهك وتتصور امرا يثير منك الشهوة والشوق وليس سبب ماذكر من الامور الا التصور من غير استعمال آلة واذا قيل له حى لم يرد به الا انه عالم يفيض عنه الوجود الذى يسمى فعلا له فان الحى هو الفعال الدراك فاحد الامرين المعتبرين فى الحيوة هو الفعل والايجاد وهو اضافة له الى معلوله والآخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته ايضا اذا عرفت هذا وتأملت ماذكرناه امكنك ان ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس الذات او الاضافة او السلب فلا نطول الكلام بتقصيها (قال الامام الغزالى) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ أبى على وغيره من محققيهم يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لاشك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل فى الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يمكن ان يتوهم وجود احدهما دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذن شيئان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذا لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هناك نوع كثرة (وأما من) قال منهم بان المبدأ الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا فهم مع التزامهم هذه الشناعة التى استنكف متأخروهم عن نصرتها حيث يلزمهم تفضيل معلولاته عليه تعالى اذ لاشك فى ان العلم شرف وان عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالنسبة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهائم مع شعورها بنفسها تعرف امورا أخر سواها لم يتخلصوا ايضا عن الكثرة لانهم ان قالوا بكون علمه بذاته غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان قالوا بكونه عينه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق حينئذ بينهم وبين قائل بأن علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والقول بأن الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشئ لا يجوز أن يطرأ على الشئ وغير الشئ اذا قارن الشئ لم يصر هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليك ان ماذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتم لو عرفت حقيقتهما ثم امكن توهم انتفاء احدهما مع ثبوت الآخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون لشئ واحد لوازم مختلفة غير متنافية صادقة على ذلك الشئ مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشئ بحقيقته ولا تصادق تلك اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر ويمكن حينئذ ان يتوهم ثبوت ما صدق عليه احدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر مع ان ما صدق عليه شئ واحد فى نفس الامر والحق ان من قال منهم بان الله تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلوم له وحاضر عنده من غير اخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة فى المبدء الاول باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ ابو على فانه قد ذهب فى كتاب الاشارات الى ان علمه بذاته علم حضورى

وعلمه بما عداه بحصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشئ قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى أمر واحد والقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة وبانه تعالى لا يوجد شيأ مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء وقد ماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى وأما الذين قالوا بانه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالى رحمه الله تعالى لا تلزمه تفصيل معلولاته عليه تعالى الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى لان علم الشئ بنفسه علم حضورى عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة وليس يغفل الانسان عن وجود ذاته أصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بامور أخر ويظن انه غافل عن نفسه وليس بغافل وأما قوله فان الوهم يقسم لتقدير الذات ثم طريان الشعور بحاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد عرفت ما فيه

﴿الفصل العاشر﴾ في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل قالوا المبدأ الاول لا يجوز ان تركب بحسب العقل من جنس وفصل واذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذ الحد ما يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشارك للممكنات في كونه موجودا أولا في المبدئية فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان مشاركته للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته واما الوجود الخاص للواجب فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة لا اشتراك بينها الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها اللازم لها واما الجوهرية فالمحققون منهم على انه تعالى ليس بجوهر اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد بالوجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لزم من العلم بجوهرية الشئ العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود الخاص للواجب ولا يكون معنى الجوهر مشتركا بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة لاصول الاسلام الا انه لا يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الامام حجة الاسلام الغزالى فاقتفينا اثره والمشهور منهم في بيان هذا الدعوى مسلكان الاول هو المسلك العام الذي يدل على نفي التركيب عنه مطلقا سواء كان من اجزاء متمايزة في الخارج أو من اجزاء متمايزة في الذهن وهو انه لو تركب الواجب من اجزاء متمايزة في الذهن أو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجميع اجزاء الشئ وان كان نفس ذلك الشئ لكن كل واحد من اجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذى هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره والمحتاج الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا والجواب أن يقال ليس معنى كون الاجزاء العقلية اجزاء للماهية الا ان العقل ينتزع من نفس الذات البسيطة مع قطع النظر

النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهومات متعددة يتفاوتها
بما يسمى بعضها اجناسا وبعضها فصولا وهذه المفهومات وان كانت متغايرة في الذهن بحسب
انفسها ووجوداتها ايضا الا انها صور لشئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته ان ذلك
الامر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه
فان أريد باحتياجه الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلم استحالته واستلزامه للامكان
وان أريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه (فان قلت) الادلة الدالة على الوجود ¤
الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين الماهية الخارجية فحينئذ تكون الماهية الواجبة
على تقدير تركبها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من امرين محتاجة الى كل واحد
منهما فيعود المحذور (قلت) الاجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا والا فاما ان ¤
تختلف ماهية وتتحد وجودا أو تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود
الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شئ واحد في محال متعددة وان قام بمجموعها من
حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال لا يقال لا نسلم انه ان قام بالمجموع لزم
وجود الكل بدون الجزء وانما يلزم ذلك لو لم يكن ساريا في الاجزاء لانا نقول الوجود الحاصل
في احد الجزئين غير الوجود الحاصل في الآخر فيتعدد الوجود فيرجع الى القسم الثاني
وعلى الثاني يلزم أن يمتنع حمل أحدهما على الآخر وهو لان الامور المتغايرة بحسب
الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض بالمواطأة وان فرض بينهما أى ارتباط
أمكن فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار
الوجود الخارجي لا تركب فيها أصلا لان ذاته البسيطة كافية في وجودها الخارجي من غير
اعتبار أمر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة
الى غيرها الذي هو جزؤه كما تحتاج الى الفاعل والقابل المعيض بوجودها في ذلك المحل فلا لم
استلزامه للامكان ومنافاته للوجوب الذاتي والحاصل ان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه
أصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا حصل في العقل فصله العقل الى مفهومين
متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما حصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فتكون
البساطة لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا
تكون الماهية محتاجة ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي
بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم استحالته واستلزامه للامكان (الدليل الثاني) ان
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية ما سوى الواجب
مقتضية للامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير لزم امكانه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتج في العقل الى فصل يميزه به عن غيره فلا
يكون مركبا في العقل (وجوابه) ان ما ذكره مبني على أن لا يكون في الوجود واجبان والا يجوز
أن يكون بينهما ذاتي مشترك غير مقتض لامكان الوجود بل الوجوب ويتميز كل منهما عن
الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب وقد بينا أن ما ذكروا من الادلة على الوحدانية غير
تام فلا يتم ما يبتنى عليها ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا أن المقصود الزام من يثبت

مطلوبهم لا يتم على ما ذكروا ثم لا نسلم ان عدم مشاركته لشيء من الاشياء في ماهيته يدل على انه
لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس واحد منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع
كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم
ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد وههنا موضع تأمل وهو ان الماهية
الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز ان لا يوجد في الخارج بعض انواعه اولا
فليتأمل وايضا ما ذكر من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس
والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين والدليل المذكور على
امتناع تركب الماهية مطلقا من امرين متساويين غير تام كما علم في موضعه (وقد يجاب) بان
قولك كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان اريد به كل ماهية نوعية بسيطة
لما سواه نسلم انه يقتضي امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيأ في تلك الماهية ولكنه
لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية اعم من ان تكون نوعية او جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا
يجوز ان يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان الواجب وممكن آخر وماهية ذلك الجنس
من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوبه بل ان انضم اليها فصل الواجب صار
واجبا وان انضم اليها فصل الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعته
نوعية او جنسية اذا التفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغايره اما ان يقتضي وجوده
اقتضاء تاما اولا والاول الواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه اقتضاء تاما اولا والاول الممتنع
والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها اصلا والطبيعة الجنسية التي
توجد في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجودها اقتضاء تاما والا فعند اتحادها مع الماهية
النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء فيلزم كون الممكن واجبا اولا
فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله تعالى عنهم في بيان
هذا المطلوب تفصيله ما ذكره الشيخ ابو علي في بعض كتبه من ان كل مركب ذات كل جزء
منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد
لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونهما فلا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها
لكنه لا يصح للمجتمع ولا لباقي الاجزاء وجود دونه فالذي يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء
الاخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح
لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا الجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس
شيء منهما بواجب الوجود فيكون كل منهما ممكنا ثم اعترض عليه بما حاصله ان البرهان انما
دل على انقطاع سلسلة الممكنات بموجود لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود
مركبا من جزئين كل واحد منهما لا يحتاج الى شيء اصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل
منهما في تقومه من غير احتياج الى فاعل يوجده فان اريد بواجب الوجود في قوله فلا يكون
المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان اريد ما لا
يحتاج الى شيء اصلا لا جزء كان جزأ مقوما او غيره فنسلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى
لكن البرهان ما دل الا على ان منقطع السلسلة لا يكون محتاجا الى الفاعل ولا ضير بعدم كونه
واجبا

واجبا بالمعنى الآخر وزاده الامام الرازي بانه اما ان يكون شيء من الجزئين مفتقرا الى الآخر اولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شيأ جزئيا لشيء واحد له وحدة حقيقية ضرورة ان الامور التي لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزاء له هذا خلف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا لذاته فلا يكون المركب واجبا بل الواجب الجزء الآخر (فان قلت) لم لا يجوز أن لا يكون شيء من الجزئين مفتقرا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا القدر في تركب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر في قوامه ووجوده وتشخصه كان المركب منهما واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع بجنب الحجر لا ماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الاجزاء احتياج في احد ما ذكرته كان بعضها ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منها واجبا والا لم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقية مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها او بين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة والهيولى وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بانتسابهما الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما اما كون احد الجزئين معلولا للآخر او كونهما معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا ورد بان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما والامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر وحينئذ فمن اين يلزم ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة ثالثة مقتضية للتعلق بينهما ولم لا يجوز أن يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا امر ثالث خارج عنهما ثم (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدئية وان لم يكن جنسا له تعالى لانها ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادي للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة من اللوازم للذات بل هي حقيقة نفسه وهذه الحقيقة الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن ان لا يتميز بها شيء آخر لامتناع الاثنينية بدون تمايز والاثنان ان فصل به تميز عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول تعالى يشاركها جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم ولا يخفى عليك ان العقلية معناها التجرد عن المادة وهو معنى سلبي لازم لذات الاول خارج عن حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فاذا ليست العقلية مقومة لذات الاول ولا لذات العقول اصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها والامتياز بالفصول لزوم التركيب ثم ان الجوهرية وان قال بعضهم كونها جنسا للجواهر لكنهم منعوا كونها [illegible]

فلا يلزم تركيبه بخلاف المقولات فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم ذهب الى ان الجوهر ليس بجنس والمقولات بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بتمام الماهية لا بالفصول

(الفصل الحادي عشر) في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته وهذا بالدعوى أيضا لا يخالف أصول الاسلام وهذا أمال اليه بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما بها والا لم يكن موجودة أصلا ولو قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية أو غيرها لا جائز أن يكون غيرها والا لزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا جائز ان يكون نفسها فان الماهية وان جاز أن تكون علة لبعض صفاتها لكن لا يجوز أن تكون علة لوجود نفسها اذ المؤثر في الوجود لابد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود المفروض أو غيره فان كان نفسه لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكلام اليه فيكون للشئ وجودات لا نهاية لها وهو أيضا محال ويلزم أيضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن يتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن الجميع جميعا بل عينها واجيب عنه بوجوه (أحدها) ما ذكره صاحب الاشراق وهو ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها في الاذهان فقط فهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة له في الاعيان لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم ما ذكر من المحذور ورد هذا الجواب بان الوجود وان لم يكن له هوية عينية لكن للماهية اتصاف به بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة موجدة له لكونه من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج الى العلة باعتبار اتصاف الماهية به فتلك العلة اما غيرها فيلزم افتقار الماهية الواجبة في اتصافها بالوجود الى أمر خارج عن ذاته أو عينها فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود لا يقال ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز أن لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة ان يرجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا لانا نقول الاتصاف ليس مما يتصور أن يستغني عما عداه بالكلية حتى يتصور ان يكون واجبا نظرا الى ذاته ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا جائزا حصوله ولا حصوله فلابد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيرها فيلزم أحد المحذورين قطعا (وثانيها) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو انا لا نسلم ان علة الوجود يجب ان تكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة لا شك في تقدمها على المعلول وأما ان هذا التقدم بالوجود فممنوع لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها فتتقدم عليه ذاتا لا وجودا ألا ترى ان ماهيات

الممكنات

الكلام المتعلق بالعلة الفاعلية انها لا يجب تقدمها عليها بالوجود والا لزم وجود الشئ قبل وجوده وان كان تقدم العلة القابلية بالوجود لم لا يجوز ان يكون الحال في العلة الفاعلية ايضا كذلك (فان قيل) اذا جوزتم ان تؤثر ماهية قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز ان تؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر (قلنا) ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشئ ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه وزد هذا الجواب ايضا بان الفاعل للوجود لا بد ان يلحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه فلا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها واما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لا بد وان يلاحظ له العقل الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة ثم قال الامام الرازى معترضا على الشيخ انه قد يجوز ان تكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته فالماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود (وجوابه) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي تكون سببا للصفة من صفاته بل قال يجوز ان تكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشئ انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس فيه دلالة على ان الماهية من حيث هي من غير مدخلية الوجود تكون سببا للصفة بل الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سببا للشئ فلا يجوز ان تكون سببا لوجودها والا لزم تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز ان تكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم من سببيته لها محذور وما يقال من ان الماهية من حيث هي هي يمكن ان تكون علة لصفة معقولة لها كالاربعة للزوجية مثلا فسهو لان كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وذهنا متصفة بصفة او علة لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها بوجه ما مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلة اصلا غير معقول نعم قد لا يكون لخصوصية احد الوجودين مدخل في اتصافها بها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربعة فان الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا او ذهنا واما اتصافها بالزوجية معراة عن الوجودين فكلا (وثانيهما) ما ذكره الامام الغزالى ومحصوله منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهيات محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه ازلى والازلى لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوا بالممكن والمعلول ان له علة فاعلية فلا نسلم ذلك وان عنوا غيره فسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة

يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال فان قيل فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له
قلنا الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل
له وان عنوا به وجها آخر وهو أنه لا يستغني عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة
في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالته فلا بد من
برهان على استحالته وأنت قد عرفت مما قدمناه في المباحث السالفة ان كل وصف فهو في نفسه
مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه
على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قديما أو حادثا (فان قلت) الوجود أمر
اعتباري لا تحقق له في الاعيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين نظرا الى ذاته
فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو وان لم يحتج في وجوده الى الفاعل لعدميته لكن حصوله للماهية
واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغني عما يحصله لا على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل
على معنى ان تجعل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا اتصفت الماهية بالوجود بعد ان لم
تكن متصفة به احتاجت في ذلك الاتصاف الى فاعل يجعلها متصفة به وأما اذا لم تزل متصفة به
فلا نسلم الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة ان اتصاف الشئ بالشئ وان لم يكن
موجودا وحادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من أمر يجعل الذات متصفة بالصفة هو اما الذات أو غيره
ومنعه بعد مكابرة وقوله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة وجوده
يكون وجوده زائدا عليها (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة
الوجود بل يثبتونه بنظر ثان بعد اثبات مقطع للسلسلة بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك
المقطع عين ماهيته والا لاحتاج الى علة موجبة للاتصاف هي اما الذات فتتقدم على وجودها
بالوجود أو غيرها فلا تكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا
للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى
مبدء قديم بخلاف المبدء الاول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والا لم يكن مبدأ أول فتعين
استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجزمون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل
يوردون ذلك على سبيل الترديد والاحتمال لابطاله ثم قال رحمه الله تعالى الزاما لهم الوجود بلا
ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا نعقل
وجودا مرسلا الا بالقياس الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا
عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي للحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود
والدليل انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه
وجودا لا حقيقة له ويباينه في أن له علة والاول لا علة له وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه
وما لا يعقل في نفسه فبان ينفى له علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له علة لا يخرج عن كونه
معقولا (وفيه بحث) لان ما لا يعقل الا مضافا الى شئ آخر هو الوجود المطلق وحصصه العارضة
للوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل اياه بحيث لا يلاحظ معه شيأ آخر ولو بوجه اجمالي ممتنعة
وأما الوجود الخاص الواجبي الذي هو نفس حقيقة الواجب عندهم ومخالف بالحقيقة عندهم
لسائر الوجودات الخاصة ومعروض لحصة الوجود المطلق فلا نسلم انه لا يعقل الا مضافا الى شئ آخر

هو حقيقة وماهية بل هو نفس الحقيقة الواجبية وكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة
وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض اضافية أو سلبية وكون الوجود المطلق الذي
هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى شئ لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق
العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لكنه لا يستدعي ان
يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أمرا موجودا فقط سواء كان وجودا خاصا
موجودا بنفسه كما في الواجب أو ماهية معروضة للوجود الخاص كما في الممكنات ولا يلزم من كون
الوجود الخاص الواجبي موجودا بنفسه وغير عارض لماهية كون الوجود الخاص الممكني
كذلك لانهما حقيقتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الاحكام ولكونه مخالفا بذاته
المخصوصة لسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها يتميز عنها بذاته المخصوصة لا بالعروض كما في
العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد به لا ذات ولا حقيقة له أصلا لئلا يتصور تميزه عن
غيره بل المراد ان وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقيقته المخصوصة وبه يتعين ويتميز عن
جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل هي منتزعة
الوجود في الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر قوله والدليل عليه ان هذا
لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعلولات أيضا وجود لا حقيقة له (قلنا) يجوز ان يكون عدم
كونه في المعلولات لان الوجود الغير المضاف الى الماهية يكون موجودا بنفسه فلا يكون معلولا
لا لكونه غير معقول وبعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام اخترع في اثبات ان واجب الوجود
لا ينفصل في الذهن الى ماهية ووجود مسلكا آخر تقريره ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن
الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية واذا كان له ماهية كلية امكن وجود جزئي آخر لها
لذاتها وراء ما وقع من الجزئي اذ لو لم يمكن لكان اما ان يمتنع لذاته أو يجب لذاته لا سبيل الى
الامتناع والا لكان الجزئي الواقع المشارك له في ذاته ممتنعا أيضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب
لذاته ممتنعا لذاته هذا خلف ولا سبيل الى الوجوب أيضا والا لوقع الجزئي الذي فرضناه وراء
ما وقع هذا خلف واذا كان ما لم يقع من جزئياتها ممكنا لنفس الماهية فما وقع يجب أن يكون
ممكنا أيضا باعتبار ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته
ولا شك في استحالته فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله
العقل الى أمرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شئ أصلا وهذا المسلك أيضا مردود ولقائل
ان يقول لا نسلم ان الواجب لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية ولم لا
يجوز أن يكون انقسامه في العقل الى وجود والى أمر خاص في نفسه لا يقبل التعدد بوجه أصلا
متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير ان يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وأيضا فان الذي
أبطل به ان يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل ان تكون ماهيته هي الوجود
لا غيره لان الوجود أيضا كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لا مكن ما لم يقع فيكون الواجب
الواقع ممكنا أيضا لمشاركته للباقي في الماهية وذلك محال ورد هذا الاخير بان الوجود الواجبي
لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المعروضة للوجود في الذهن أما الاول فلان تكثر
جزئيات الماهية ليس الا لانضمام عرضيات توجب التكثر فالوجود الواجبي وجوده في نفس

عن الطرفين أصلا فلا ينضم اليه معنى يقتضى تكثر الجزئيات وأما الثانى فلان كل ما فصله الذهن الى وجود وماهية فهو ليس عما لا تتعدد افراده فى الاعيان لاهو مانع الشركة بدليل انها لا تشترك لانه يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرفت من الحصر فيها وماتحت مقولة منها الا وتشهد لها جزئيات أوهام ذلك الاستدلال وفيه نظر لانه ان اراد ان كل ما فصله الذهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فمسلم ولكنه لا يفيد المطلوب أعنى عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز ان لا يفصله الذهن الى ماهية كلية ووجود لكنه يفصله الذهن الى هوية شخصية ووجود ولا يكون لتلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية عبارة بذاتها عما عداها ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعين زائد على ماهية كافراد الشخص وان اراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود ومعروضه فهو غير مانع من الشركة فممنوع ولا نسلم انه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه الحصر فيها فليس بتام على ما عرفت فى موضعه وأيضا الحصر انما دل على انحصار الماهيات الممكنة فى تلك المقولات ولا نسلم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية ممكنة حتى يلزم اندراجها فى شئ من تلك المقولات

❋(الفصل الثانى عشر فى تجزيهم) ❋ فى بيان ان الاول ليس بجسم والذى عول عليه الحكماء فى نفى الجسمية عنه تعالى وجهان الاول ان كل جسم متكثر بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شئ من الجسم بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لاشئ مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب اما ان كل جسم متكثر بالقسمة الكمية الى أجزاء متشابهة فظاهر واما انه متكثر بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة فامر فى استدلالهم على قدم العالم واما ان واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلان الشئ المنقسم بالمعنى أو بالكم انما يجب بما هو جزؤه والجزء غير الكل فالشئ المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل ممكنا لكون وجوبه بالغير وجوابه انا لا نسلم انه منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت فساده فيما سبق بل هو أمر بسيط فى نفس الامر كما هو عند الحس غير مركب لا من الهيولى والصورة ولا من الاجزاء التى لا تتجزى كما قال به عظيمهم أفلاطون والانقسام بالكم الى أجزاء مقدارية ليس انقساما بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل الى أجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وأيضا لا نسلم ان الشئ المنقسم اذا كان واجبا بجزئه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم تكن أجزاؤه واجبة فانها اذا كانت أجزاؤه واجبة وكان وجوده لا يتوقف الا على أجزائه فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزئين لاشك انه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فتكون الذات فى نفسها وفى تقررها محتاجة الى غيرها فلا تكون الذات بدون الغير غير كافية فى وجودها كيف وهى بدون الغير الذى هو جزؤها غير متحصلة فى نفسها فكيف تكون كافية فى وجودها وبان أحد جزئيه ان لم يقم بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحدة حقيقية بل يكون كالانسان الموضوع بجنب الحجر وهذا ضرورى وان قام به كان أحد جزئيه أعنى القائم بالآخر

بالآخر ممكنا لاحتياجه الى ذلك الآخر فلا يكون المركب منهما واجبا بل الواجب هو الجزء
الآخر فقط وقد بيناه في المقدمة القائلة بان أحد جزئيه ان لم يقم بالآخر لا يكون المركب منهما
واحدا حقيقيا وتمنع ضروريته وبان أجزاءه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها
واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه أو بعضها فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه ان
تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكروه من الدليل فلا يندفع الالزام عنهم بهذا الوجه (الوجه
الثاني) ان كل جسم وان لم يلزم ان يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته اذ من الاجسام
ما ليس له نوع متعدد الاشخاص كاجرام الافلاك فان حقيقة كل منها مخالفة لحقيقة
الآخر لكن الامتدادات الجسمانية التي هي اجزاء الاجسام متشاركة في الطبيعة النوعية
لان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصلة وكل امتداد جسماني يوجد شئ آخر من نوعه
وكل ما يوجد شئ آخر من نوعه فهو معلول لان الطبيعة المتعددة في الخارج تكون
معلولة لان تعددها في الخارج لا يكون لذاتها بل لغيرها وكل جسم معلول لان كون الجزء
معلولا يستلزم كون الكل معلولا ولا شئ من المعلول بواجب الوجود (وجوابه) انا لا نسلم
ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية ولم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني في بعض
الاجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا
أو عرضا عاما بالقياس اليها لا نوعا فانهم لم يذكروا البيان لكونه طبيعة نوعية شيئا يعتد به وما ذكره
الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع الاجسام طبيعة نوعية لان جسمية اذا خالفت
جسمية أخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة
فلكية وهي أمور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية أمر موجود في الخارج والطبيعة
الفلكية موجودا آخر قد انضاف هو هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها
في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا ما لم يتنوع بأن يكون خطا
أو سطحا اذ ليس المقدار موجودا والخطية موجودا آخر بل الخطية نفس ماهية المقدارية المحمولة
عليها والجسمية مع كل شئ يفرض شيئا متقررها جسمية فقط من غير زيادة وأما المقدار فليس
مقدارا فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا أو سطحا أو جسما تعليميا
وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لانا لا نسلم ان
الجسمية مع كل شئ يفرض شيئا متقررها جسمية فقط لم لا يجوز أن تكون الجسمية
أمرا مبهما كالمقدار لا يتصور وجودها الا بأن ينضم اليها فصول مقومة لها وبعد تنوعها بها
ينضم اليها أمور خارجية عنها وما ذكره من الاختلافات بالامور الخارجية مسلم ولكن انحصار
اختلافها فيه ممنوع وأيضا لم لا يجوز أن تكون طبائع مختلفة غير متشاركة في ذاتي ويكون
امتياز بعضها عن بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعا للاختلاف
حقائقها (فان قلت) هب ان ما ذكر من الدليلين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غير تام لكن
البرهان قد دل على كون الواجب مبدأ لسلسلة الممكنات وعلة لها والجسم لا يجوز
أن يكون فاعلا لها لان الجسم وما يعرض فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص
بالنسبة اليه فان النار لا تسخن أي شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها أو كان له وضع خاص

بالنسبة اليها وكذا الشمس لا تحتمل كل شيء الا ما كان معها لا غيرها ولو هذا كالقسمة أعني قسم نامي الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضرورية وما ذكر من الامثلة الجزئية انما هي القسمة على الاستقراء للاجسام وأحوالها في تأثيراتها وانفعالاتها قبل وجودها الا وضع لها بالنسبة الى جسم عرض فانها لا تفعل الا وجوده لا وضع له ضرورية فلا يكون الواجب معها لان الواجب لا بد أن يكون علة متقدمة لعلول أول من سلسلة الممكنات حتى يقطع التسلسل فيه لما مر من البرهان (قلت) لا نسلم ان الجسم وما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر من استقراء أحوال الاجسام في تأثيراتها الجزئية ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية

(فصل في تعبيرهم) عن القول بأن المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسالك الاول انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح أن يكون معقولا وكل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه أما انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها فلما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني وأما ان كل مجرد كذلك يصح أن يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير احتياج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وأما ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه أما الصغرى فلان كل ما يصح أن يعقل فتعقله يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح أن يعقل يصح ان يعقل مع غيره في الجملة وأما الكبرى فلان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كانا معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة أحد الحالين للآخر وكل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره فانه اذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل اذ هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لان الاعم متقدم على الاخص والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي عليها يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له وهي حينئذ لا تمكن الا بأن يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات امتنع أن تكون مقارنته للغير لحلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين ان تكون الصحة بالنسبة الى الثالثة

وهي

وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة الحال لمحله فثبت أن كل ما يصح أن يعقل إذا وجد
في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح أن يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل وكل ما كان
كذلك يصح أن يكون عاقلا لذلك الغير إذ لا معنى لتعقل ذات الغير إلا مقارنة ذات الغير للموجود
المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح أن يكون عاقلا لغيره وإذا صح أن يكون
عاقلا له كان عقله له حاصلا بالفعل لأن التغير والحدوث من توابع المادة كما عرفت (وجوابه)
لا نسلم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وما ذكر في بيانه من أنه لا مانع من التعقل إلا المادة
ولواحقها وهي منتفية عن المجرد في محل المنع ولم لا يجوز أن يكون للتعقل مانع آخر سوى العوارض
الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم
أن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا إذا كان قائما بنفسه وما ذكر في
بيانه غير تام لأن انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه
مقارنا لغيره إذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة
فإن ماهية المجرد وإن كانت متحدة في الذهن والخارج إلا أن الوجود الذهني والخارجي
مختلفان فيجوز أن يكون الوجود الذهني شرطا لصحة المقارنة فلا تصح المقارنة بينهما إلا إذا
كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته لانتفاء شرطها (فإن قلت) لو كان الوجود العقلي
شرطا لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور باطلا لأن كل ما هو شرط لصحة المقارنة فهو شرط
لوجودها إذ لو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها أيضا
والوجود العقلي أخص من مطلق المقارنة إذ هو مقارنة المعقول للعاقل واشتراط الأعم
بالشيء يستلزم اشتراط الأخص به فيكون الوجود العقلي الذي هو المقارنة المخصوصة
مشروطا بنفسه وإذا لم يجز كون وجود المجرد في العقل شرطا لصحة المقارنة المطلقة بينه وبين
غيره جازت المقارنة إذا كان المجرد موجودا في الخارج (قلت) ليس المراد بكون الوجود العقلي
شرطا لصحة المقارنة المطلقة أن يكون الوجود العقلي شرطا لكل ما يطلق عليه المقارنة
بالنسبة إلى المجرد سواء كانت تلك المقارنة مع العاقل أو المعقول حتى يرد ما ذكر بل المراد أن
المقارنة المطلقة بين المجرد والمعقول الآخر الذي اجتمع معه في العاقل مشروطة بوجود
المجرد في العقل ولا يلزم من اشتراط المقارنة المطلقة من المجرد والمعقول المذكور بوجود المجرد
في العقل اشتراط المقارنة بين المجرد والعاقل بذلك حتى يلزم اشتراط الشيء بنفسه وأيضا لو صح
ما ذكر لأمكن صيرورة الجوهر عرضا لقيام ما ذكر من الدليل فيها بأن يقال إذا تعقلنا ماهية
الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فتكون ماهيته الموجودة بالوجود العقلي قائمة
بالموضوع لا جائز أن يكون وجوده العقلي شرطا لوجوده في الموضوع لأن وجوده العقلي نفس
وجوده في الموضوع فصح الحصول في الموضوع للماهية مطلقا فصح على الذات الخارجية
الجوهرية أن تنطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصح انقلابها من الجوهرية
إلى العرضية والتحقيق أن الوجود على قسمين قسم يترتب عليه الآثار ويظهر منه الأحكام
وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وعينيا وأصيلا وقسم لا يترتب عليه ما ذكر من الآثار
والأحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير أصيل وهما متغايران بالحقيقة والوجود الظلي

لكونه لا يحصل الا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة أعني مقارنة الحال للمحل لانه نفس
تلك المقارنة أو نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازمة خارجية له فلا
يلزم من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فان العرض المختص بشيء مشروط بذلك الشيء
دونه ولو سلم انه لا يجوز أن يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من
عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحتها بدونه لجواز أن لا تتوقف عليه ولا
تنفك عنه فان العلة غير مشروطة بالمعلول ولا متوقفة عليه مع انها لا تنفك عنه أصلا والشيخ
بعد ما أورد الاعتراض على الحجة المذكورة بانه يجوز أن يمكن مقارنة المجرد للمعقول عند كون
ذلك المجرد في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لانتفاء شرط أو وجود مانع (اجاب) بان
استعداد مقارنة المجرد للمعقول ان كان لازما للماهية المجردة مطلقا سواء كانت في الذهن أو في
الخارج سقط الشك بالكلية اذ يمكن حينئذ مقارنة المجرد المعقول اذا كان ذلك المجرد في
الخارج وان لم يكن لازما لها مطلقا بل انما يحصل لها استعداد المقارنة عند حصولها في
القوة العاقلة وحينئذ اما أن يكون حصول الاستعداد مع المقارنة أو بعدها أو قبلها والاولان
باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمتنع ان يحصل صفة لشيء ويكون
استعداد حصولها معها أو امتناع حصول صفة لموصوف غيره بعد حصولها فتعين الثالث وهو
أن يكون استعداد مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل قبل المقارنة فيكون الا
ستعداد لنفس ماهية المجرد لان ماهية المجرد عند كونها في العقل قبل المقارنة معقولة والماهية
المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هنالك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد
وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية الا انها غير مجردة
عن اللواحق مطلقا فانها لا شك في كونها ملحوقة للوجود الذهني فيجوز أن يكون ذلك شرطا
للاستعداد فلا يحصل الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحجة أعني المسلك
الاول لاثبات كون المبدء الاول عالما بغيره على تقدير صحته يفيد ان الواجب لذاته يعقل
الاشياء بحصول صورها فيه وهذه النتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة فما هو نتيجة هذه الحجة
ينفون صحتها ويعترفون بفسادها وما يرومون اثباته بها فهي غير منتجة له الا أن كلام الشيخ
في كتاب الاشارات يدل على ان علمه تعالى الاشياء بحصول صورها فيه فهذه الحجة على تقدير
تمامها لا تصلح من الفلاسفة الا له (وقد يجاب) عن هذا المسلك بوجوه أخر غير ما ذكرنا
كمنع صحة التعقل بصحة المقارنة وغير ذلك الا أن استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول
الغرض مما لا يليق بالكتاب المبنية على الاختصار (المسلك الثاني) انه تعالى مجرد قائم بذاته
وكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل لذاته لان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له غير غائبة عنه وكل ما كان ذاته
المجردة القائمة بذاته حاضرة له فلا بد أن يعقل ذاته لان التعقل ليس الا حضور الماهية
المجردة عن المادة لذاته فثبت انه تعالى لا بد أن يعقل ذاته وذاته علة لما عداه والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بغيره من المعلولات وتقرير بوجه آخر وهو انه اذا
عقل ذاته وذاته مبدء لغيره فلا بد وان يعلم انه مبدء لغيره ومن علم انه مبدء لغيره فلا بد
وأن يعلم غيره لان العلم بالاضافة الى آخر يستلزم العلم بكل واحد من المضافين ثم اذا علم ذلك الغير

لابد

لابد وان يحصل معلول فذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا الواجب الوجود فانه يستند اليه وينتهي سلسلة علله بالآخرة اليه فاذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه (واجيب) عنه بوجوه (الاول) انا لا نسلم ان كل مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور نسبة لا تتحقق الا بين المتغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه فلا اضافة ورد بأن التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحيتها العالمية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيهما وقد يقال التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فليتأمل (وثانيها) انا لا نسلم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له لابد وأن يعقل ذاته قولهم لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد القائم بنفسه ممنوع ولم لا يجوز أن يكون التعقل عبارة عن حالة نسبية تحصل في حق بعض المجردات (وثالثها) انا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان أريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول كما هو الظاهر من التقرير الاول اذ لا دليل عليه يعتد به وان أريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدؤ وعلة للمعلول موجب للعلم بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم بكونه مبدأ للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المتضايفين فامتنع ان يكون موجبا له وان أريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له كما هو الظاهر من التقرير الثاني فللخصم أن يمنع كون المبدء عالما بذاته من حيث انه علة للمعلول فان المبدئية والعلية أمر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لابد من تعقله لذلك الامر الاضافي حتى يلزمه أن يكون عاقلا لغيره من المعلولات ولابد لهم من الدلالة على ذلك (فان قلت) لما كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة لمعلولها المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه ولما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لزم كون المبدئية معقولة له تعالى لان كون البارى تعالى مبدأ لغيره حاضر لذاته المجردة القائمة بذاته لكونه من صفاته تعالى ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدأ لغيره علمه بغيره وهو المطلوب (قلت) المعلوم لنا هو ان عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فليس معلوما لنا لا بالضرورة ولا بالنظر اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين أحدهما عين الآخر أن تكون صورة أحدهما مستلزمة لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول وهو ممنوع وبعد تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لا نسلم ان المبدئية حاضرة له فان حضور الشيء للشيء انما هو بوجوده اما وجودا متأصلا كصفاته الحقيقية الخارجية أو ظليا كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والمبدئية وصف اعتباري ليس له وجود خارجي في ذات المبدء حتى يحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم يثبت ايضا حضورها له باعتبار وجودها الظلي فان اتصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة له فلا يثبت المطلوب بل

الحاضرة موصوف بالمجرد القائم بذاته هو أيضا فما تقتضيه ولم يشترط حضوره للمعقول وفي ذلك لا يجب اذ لا يعرف بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي لنفوسنا من تجردها وحدوثها وليس كذلك بالضرورة (المسلك الثالث) ما لخصه بعض المتأخرين وهو ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له أما الصغرى فلان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالا من وجه ونقصا من وجه كما اذا أوجب تكثرا وتركبا وجسمية وتقيدها بالعدم مع كونه كمالا يجب من حيث هو علم أن يكون صورة وأثرا فان للنفس علوما حضورية يكفي فيها تجرد حضور المعلوم عندها وعدم غيبته عنها وأما الكبرى فلان الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود كمال للموجود من حيث هو من غير أن يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري وأما ان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود يجب له فلان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو اما واجب أو ممكن بالامكان الخاص لا سبيل الى الثاني اذ لو أمكن عليه شيء بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه تعالى (وجوابه) انا لا نسلم ان العلم كمال مطلق للموجود فان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالا من وجه نقصا من وجه بل يكون كمالا على الاطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على انه لا يوجب التكثر وهو نقص مخصوص وعدم ايجابه له لا يستلزم عدم ايجاب غيره من النقائص لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وأيضا قوله لكان فيه جهة امكانية ان أريد به لكان فيه جهة أخرى امكانية بالنظر الى وجوده في نفسه فممنوع وان أريد بالنظر الى بعض عوارضه فمسلم واستحالته ممنوعة قوله فيلزم التكثر ممنوع ان أريد باعتبار ذاته ومسلم ولكنه غير مستحيل ان أريد باعتبار ذاته وجهاته ثم اعلم ان المسلكين الآخرين من مسالك الحكماء على تقدير تمامهما يفيدان العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك الاول وقرر الامام الغزالي رحمه الله تعالى المسلك الاول بأن الموجود الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن ادراك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الآدمي مشغول بتدبير البدن المادي فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم أيضا عقول مجردة لا في مادة (وأجاب) عنه بانه ان أريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فقوله وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف يجعل من مقدمات الدليل وان أريد به انه يعقل نفسه فلا نسلم قوله وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان هذا المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها برهان وما ذكر من ان المانع عن ادراك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها وهو منتف في المجردات المحضة مدفوع بانه لم لا يجوز أن يكون مانع آخر غير التعلق بالمادة يوجد في بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى انه اذا أريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء لا تكون المقدمة القائلة كل موجود لا في مادة فهو عقل عين الدعوى

كيف

كيف وهو متوقف على كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها ولأن مرادهم بالعقل المحض ليس
احد ما ذكره في الاربعين على ما من شأنه أن يكون معقولا وأيضا قوله في تحرير الاستدلال وكل
ما هو عقل بعض فجميع المعقولات ممكنة له ليس بواف بكلام المحققين منهم لانهم
ما استدلوا ههنا بالدليل على عموم علمه بجميع المعلومات بل على علمه بنفسه في الجملة كما اشرنا
اليه ثم قوله وبعض نفوس الآدمي مشغولة الخ لا يطابق ما ذكروا في أحوال النفوس البشرية بعد
المفارقة حيث قالوا ان النفوس التي لم تكتسب الكمالات حال تعلقها بالابدان فهي ان كانت
عالمة بأن لها كمالات صارت معذبة باشتياقها الى حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء
كانت متصفة باضداد الكمالات كالنفوس المعتقدة للاباطيل المضادة للحق اولا كنفوس
المرضى والبهائم الذين لم يحصل لهم الاعتقادات الحقة ولا الباطلة والفرق ان المتصفة
باضداد الكمال يكون عذابها ابديا بخلافهما فانهما انما يعذبان ما بقي الاشتياق الى الكمال لانها
حينئذ تكون متشوقة الى ما لا تتمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بان لها كمالات كنفوس
البله والاطفال والمجانين لم يكن لها ألم الشوق ولا لذة الكمال وهذا الكلام منهم يدل على
ان النفس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها في افعالها واذا
تجردت عنه قبل تحصيلها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم
والكمالات استعدادا قاصرا يحتاج الى تكميل استعدادها بواسطة الآلات البدنية حتى يفيض
عليها من المبادي المفارقة ما تم استعدادها له ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ مسلكا آخر وهو ان
العالم فعل الله تعالى والفاعل يجب أن يكون عالما بفعله فيكون الباري عالما بالعالم وهو
المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين (أحدهما) ان الفعل قسمان ارادي وطبيعي وكون الفاعل عالما
بفعله انما يلزم في الفعل الارادي لا الطبيعي والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعا واضطرارا
لا قصدا واختيارا فلا يلزم كونه عالما (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشيء عن الفاعل
يقتضي علم الفاعل به لكن الصادر عندهم من الله تعالى ليس الا العقل الاول فلا يثبت بهذا
الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بالواسطة لا يلزم في الفعل الاداري
فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك ارادي يوجب العلم باصل
الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه من مصادمته وكسر غيره (قال) رحمه الله فهذا أيضا
لا جواب لهم عنه وأقول هذا الاستدلال لم أجده في كلام أحد من الحكماء ولا في كلام النقل
عنهم ولا يطابق أصولهم وقواعدهم أيضا فانهم يسندون الافعال الى طبائع لا شعور لها أصلا
واظن انه تغيير لما الذي نقلنا عنهم وهو انه تعالى يعلم ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول بحذف بعض مقدماته أعني كونه عالما بالعلم وان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول والاكتفاء في الاستدلال بمجرد العلية ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم
بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون بان فاعليته
تعالى كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية بل ذهبوا الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم لذاته وعدم مشيئة الفعل ممتنع وصدق
الشرطية لا يقتضي وقوع المقدم ولا امكانه ومشيئته تعالى عندهم لا تزيد على علمه بوجه النظام

الاكمل فلا يصح الاستدلال بها على علمه بذلك ليقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بشئ ثم
كما وقع الاشكال بين بناء على ان مشيئته زائدة على علمه ومترتبة عليه وبما ذكر في جوابه الثاني من
ان الكل او حد من الله تعالى ابتداء او بالواسطة وما صدر عن الفاعل بالواسطة لا يلزم ان
يكون معلوما له في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي مع انه عندهم اذا لم يكن الفاعل عالما
بخصوصية العلة التامة لكن هذا لا يضرهم لان الموجب لعلم المعلول عندهم ليس الفاعلية
بل العلم بالعلة التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بتحريك ارادي لا يوجب العلم بما يتولد
منه بواسطة من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لان تمام العلة ليس معلوما للمحرك ولا
تكون الحركة بتمامها معلومة ايضا فلا يعلم ما يتولد منها الا ان ما يتولد من الحركة انما يتولد من
خصوصية الحركة الواقعة في مسافة مخصوصة على وجه مخصوص وعلم الفاعل لم يتعلق بهذه
الخصوصية لعدم العلم بعلتها التامة على ان حركة الحجر ليست بفعل المحرك المريد ولا الحركة
المريد فاعلا لها بل الفاعل لحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعته بواسطة الميل الطبيعي والقسري
المستفاد من الحركة المريد والذي يفعله المريد بارادته هو حركة اعضائه نعم يقال في العرف انه
فاعل لحركة الحجر لكن الكلام في الفاعل الحقيقي لا في الفاعل بحسب العرف

(الفصل الثالث عشر) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولهم فيه
طريقان (الاول) انهم يثبتون انه تعالى يعلم غيره بما ذكرناه من المسالك الاول في المسئلة المتقدمة
ثم يقولون كل من يعقل غيره امكنه بالامكان العام ان يعقل كونه عاقلا لذلك الغير والا جاز
ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة
بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت اليه وبالغ في الاجتهاد وذلك
سفسطة ظاهرة فواجب الوجود امكنه ان يعقل كونه عاقلا لغيره وكل ما امكن بالامكان العام
لواجب الوجود يجب له لما عرفت فواجب الوجود يجب له ان يعقل كونه عاقلا لغيره وذلك
يتضمن علمه بذاته فثبت كونه عاقلا لذاته وهو المطلوب (الطريق الثاني) هو ما ذكر في المسلك
الثاني لاثبات كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان
ذاته المجردة حاضرة لذاتها المجردة القائمة بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لا بد وان يعقل
ذاته لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للمجرد القائم بذاته فثبت انه تعالى يعقل ذاته
وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يثبتون اولا انه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم يثبتون
انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يقلبون الامر فيثبتون
اولا انه يجب ان يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره كما في
الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين بما قدمناه في المسئلة المتقدمة فتذكر
والذي يخص الطريق الاول هنا ان يقال لا نسلم ان كل من عقل غيره امكنه ان يعقل كونه
عاقلا لذلك الغير ولم لا يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع
عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا

(الفصل الرابع عشر) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات
قالوا الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها او

متغيرة

متغيرة كالمركبات العنصرية التي تكون وتفسد لا يعلمها الاول تعالى من حيث هي جزئيات
متشكلة بل يعلمها على وجه كلي لا على معنى انه لا يعلم الا ماهيتها الكلية فقط بل على معنى انه
يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لا تجتمع في الخارج الا في شخص واحد فيحصل
علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا
لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية سواء كانت متشكلة كالاجسام اولا كالنفوس على وجه كونها
جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لكنه يعلمها
علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة باعتبار اوصافها الثلاثة فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين
منطقتي فلكيهما تقاطع على التناصف فيحصل لهما بحركتهما مقابلة يوم كذا بان تكون الشمس
في احدى نقطتي التقاطع والقمر في الاخرى فتتوسط الارض بينهما فينخسف القمر في عقدة
الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن
ويكون ولا يلزم منه خلوه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه
تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الازمنة بالنسبة الى علمه تعالى حالا وبعضها ماضيا
وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع وبهذا
التحرير ظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله من ان هذه القاعدة يعني عدم علمه تعالى
بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمها ان زيدا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما بما
يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم
يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعرف كفر
الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم على هذه القاعدة ايضا ان يقال
تحدى محمد عليه السلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل
نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا واما النبي
بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم
بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا ويلزم منه استئصال
الشرائع بالكلية (وانما قلنا) انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات
الزمانية عندهم كما نعلمها نحن وامثالنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا
على ما هو هو دون ما عداه وبهذا القدر تحصل التمييز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله وافعاله على
وجه يتميز به كل منها عن الآخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال
ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن
الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص واحوالها وافعالها
بحيث يمتاز عنده كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشرائع واحتجوا
على الاول ان ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة او متغيرة انما يكون بآلة جسمانية
متجزئة والاول تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بالآلة الجسمانية والا لكان
مستكملا بالمادة كالنفس فلا يكون مجردا عنها بالكلية هذا محال (واجيب) بانا لا نسلم

ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بآلات جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها بحصول صورها عند المدرك وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية ورد بانه لو كان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الاول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفات قبل تحقق المضاف اليه واجيب بانا لا نسلم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العقل وقد يدفع هذا بالمكابرة وعلى اصل الاعتزال لا اشكال لان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمايز ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتميزه من غير ان يكون له وجود لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند ظاهرا

* (واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا وانما العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال عدمه لا وجوده اذ هو حينئذ معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز ان يبقى علمه الزماني بعدمه بان يعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه اذ لو بقي ذلك العلم بعدمه لكان جهلا ايضا واذا لم يبق ذلك العلم وحدث علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه تعالى والعلم بهذه الزمانيات ليس من الاضافات المجردة التي لا ترجع الى هيئة وصفة في الذات مثل كونك يمينا وشمالا حتى يجوز التغير فيه في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها اضافة الى امر خارج وهو المعلوم واذا تغير المعلوم يكون في ذلك تغير الاضافة فقط بل يتغير صفة الذات العالمة وذلك لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم مغاير له اضافة مغايرة له بخلاف القدرة فيكون التغير فيه تغيرا في صفة حقيقية في ذاته تعالى وذلك مستحيل في حقه تعالى

* (واجيب) عنه بان العلم اما اضافة محضة وتغير الاضافات في حقه تعالى غير مستحيل عندهم او صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسلم انه يلزم من تغير اضافته بتغير المعلوم تغير تلك الصفة وانما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه حينئذ لا يتصور ان يتعلق بمعلوم آخر بل يكون علما بما [illegible] صورة فانما يكون علما بما هي صورة له فقط دون ما عداه [illegible] لكن كون العلم صورة مساوية للمعلوم ممنوع ولم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لها اضافات [illegible] تتعدد بحسب تعدد المعلوم ولا يلزم من تغير المعلوم الا تغير تلك الاضافات دون الصفة كما في القدرة

* (واجاب) عنه بعض مشايخ المعتزلة بان الشيء المعين قبل حدوثه يعلم منه انه معدوم وانه سيكون موجودا فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما [illegible] موجود فان من علم ان زيدا سيدخل [illegible] غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا [illegible] ولا يحتاج احدنا الى علم آخر [illegible] يعلم به انه دخل الآن [illegible] عن [illegible] في [illegible] العلم [illegible] بالعلم الذي [illegible] يحتاج احدنا الى علم متجدد يعلم به انه لم يكن فيها

لطريان

اطر بان التخلف عن الاول ورد هذا الجواب بوجوه (الاول) حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع
بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر
لا يقال المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الا اختلاف التعلق دون اختلاف العلم
لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات لانا نقول ذلك لا يناسب
رأى المعتزلة لان العلم عندهم تعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم
على كونه صفة ذات تعلق (الثانى) أن شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو
عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما فضلا عن التنافى (الثالث) يمكن العلم بانه عالم
بانه سيقع فى الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجوه وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد
ما يتوهم أن هذا الوجه انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات كما هو المراد اذ الشئ
الواحد يجوز أن يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار آخر (وتحقيق كلامهم فى علمه تعالى
بالجزئيات) هو ان الاشياء الزمانية التى لها تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيرا
تدريجيا كالحركة وما يتبعها فان لها هوية منطبقة على الزمان يمتنع وجودها بدونه أو دفعيا
كالكون والفساد أو ما يكون محلا للتغير على أحد الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته
ليس مما لا يحصل الا فى الزمان أو فى طرفه لكنه لكونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد
بدونه وأما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالمبدأ الاول والعقول المفارقة فانها ليست تغيرا
ولا محلا للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر
ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التى لها تعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له
الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون حالا فيما له تلك الامتدادات
وأما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حالا فيه كالمجردات فلا تعلق له بالمكان ولا تنقسم
الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لما لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير
بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية
فلا يتصور فى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى
ما تختص بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد
معلومة له بحسب أوقاتها المعينة التى هى واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان فى علمه
تعالى بحسب أوصافه الثلاثة أعنى الحالية والماضوية والاستقبالية ولا يلزم منه خروج
بعض الاشياء عن علمه تعالى لانه لما لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون
بعض الاشياء واقعا فى الحال والماضى والمستقبل بالقياس اليه تعالى فعدم ادراكه الاشياء
على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تعالى
فى الحال أو الماضى أو المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه (ثم ان ما ذكروه من انه تعالى لا يعلم
خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها ماهية متخصصة باوصاف تختص جملتها
بواحد شخصى وان لم يمتنع نفس تصورها من وقوع الشركة يستلزم جهله من بعض الوجوه
تعالى عن قول الظالمين علوا كبيرا مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من ان الكل معلول للواجب
العالم بذاته والعلم التام بخصوصية العلة يوجب العلم التام بخصوصية المعلول وقد مر تقريره

بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه
ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصا من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا مضايقة في عدم
ثبوته للواجب تعالى وان العلم بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات
الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم ولا
تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلة جسمانية انما
هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى (وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق
علمه تعالى المدرك لذاته كما لا يفتقر في ادراكه ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو كذلك
لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى صورة اخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واذا
كنا ندرك كثيرا من الاشياء بالصور التي نتصورها او نستحضرها ولا نحتاج في تعقل تلك
الصورة وادراكها الى صورة اخرى من غير تضاعف الصور فينا بل ندركها بذاتها كما ندرك
غيرها بها مع كونها تصدر عنا بانفرادنا بل بمشاركة من غيرنا فما يصدر عنه تعالى مجموع
الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركة غيره الذي لم يصدر عنه اولى ان لا يفتقر في ادراكه ما صدر
عنه الى غير ذاته المعينة فيكون المدرك محلا لصورة المدركة فانه ليس بشرط في ادراكها اياه
ولو كان شرطا لما امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا ولو امكن حصول الصور
لنا من غير الحصول فينا الحاصل الادراك ايضا من غير الحلول فان الحلول انما كان لحصول تلك
الصورة لنا الذي هو شرط في التعقل والادراك فاحتيج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء
لعلته الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لعلته القابلية في كونه كذلك فالعاقل
الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير ان تكون حالة فيه فهو عاقل لها من غير
ان تحل فيه فاذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد بحسب اعتبار
المعتبرين فكذلك وجود المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذات معلوله الاول
وتعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول الاول واتحاد العلتين في الوجود مع تغايرهما الاعتباري
يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود مع التغاير الاعتباري بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل
الذي هو اول العقول لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى ثم
لما كان لا موجود ممكن الا وهو معلول لواجب الوجود وجب ان يعقل جميع الموجودات
الممكنة الوجود بما فيها من الصور الحاصلة التي تدرك بها تلك الموجودات الممكنة
ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور
بصور اخرى بل باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من
الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته من غير ان يكون في علمه كان وكائن ويكون بل هي
حاضرة عنده في اوقاتها من غير لزوم محال من المحالات التي تذكر في كيفية علمه تعالى هذا
ما ذكره (ويرد) عليه انا لا نسلم انه اذا ادركنا الاشياء بالصورة ولم نحتج في ادراك الصورة الى صورة
اخرى لكان مصدر الموجودات اولى بان لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة
وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافيا في الادراك وهو ممنوع ولم لا يجوز ان
يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين في الحقيقة ويكفي في الادراك الحصول

للقابل

التماثل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا أتم دون
حصوله لقابله لكون حصول الشيء لفاعله أقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لقابله
إنما يفيد لو كان المعتبر في الادراك مطلق الحصول له بدون خصوصية الحصول القابل وهو
ممنوع والحاصل أنه يجوز أن يكون مفهوم الحصول للشيء أمرا عرضيا بالنسبة الى
ما صدق عليه من الحصولين ويكون المعتبر في الادراك هو أحد المعروضين لا الآخر فلا يلزم
من كون مطلق الحصول للغير الذي هو العارض حاصلا في ضمن المعروض الذي ليس معتبرا
في الادراك حصول الادراك وقوله لو كان كون المدرك محلا لصورة المدرك ومثاله شرطا في
الادراك لما أمكن لنا الادراك لذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا انما يفيد عدم اشتراط
حصول الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقا في الادراك
لجواز أن يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به وحصول الصورة
والمثال كافيا في الادراك ولا يكون حصول المعلول للعلة المجردة كافيا في ادراكها إياه
لاحتمال أن تكون الحصولات المذكورة مخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة
الاول شرطا على البدل في الادراك كافيا فيه دون الرابع وأيضا لو كان علمه تعالى بالاشياء
عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بها متقدما بالذات عليها لامتناع تقدم الشيء على نفسه
فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخل في وجودها فيكون الاول تعالى فاعلا بالطبع لا بالارادة مع
انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى أنه تعالى قادر مختار لا أن قدرته واختياره لا توجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لان أفعالهم تابعة
لاغراضهم ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية وان علمه تعالى هو عين ارادته
وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأ لصدوره وأما اذا كان عينه
فلا نسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى الثانية بانه لم
لا يجوز أن يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وأن يكون اختلاف المعلول انما يؤثر
في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه وأما قولهم ان الاضافة الى المعلوم داخلة في حقيقة
العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف
فقد حصل التغير فمردود بأنه لو صح هذا لزم أن لا يعلم الاول تعالى الا ذاته لانه لو علم الانسان
المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصلح
العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها
لا تعددها فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد
العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد هو عين ذاته مع
انهم ذهبوا الى أن علمه تعالى بالاشياء منطو تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته
من غير مزيد عليه وأنت تعلم ان هذا الالزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى أن علمه تعالى صور
متعددة بتعدد المعلومات مع انه تمسك بهذه الحجة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث
هي جزئية زمانية فما ذكره من التقرير غير تام في الجواب وقوله فيوجب اختلافها لا تعددها مع
التماثل غير صحيح قوله اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض ان أراد في جميع الاحكام

فممنوع والا لم يتصور تمايز بين اثنين باعتبار ذواتها اذ في بعض الاحكام ان مما يجب ويمكن ويمتنع فيهما لكن لا نسلم ان التمايز بينهما في الشخص لا يستند الا الى امر زائد فيه

﴿الفصل الخامس عشر﴾ في ابطال زعمهم ان السماء متحركة بالارادة قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلقة باجرامها تعلق النفس الناطقة بابداننا فكما ان ابداننا تتحرك بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذا الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الامور الممكنة فان الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم فلكا كان أو عنصريا صغيرا او كبيرا مدبرا او بسيطا لكن الشأن في اثبات وقوع ذلك بطريق القياس العقلي وحجتهم التي تمسكوا بها هي ان قالوا الفلك جسم متحرك بالذات وكل جسم متحرك بالذات فحركته اما طبيعية أو ارادية أو قسرية لان مبدأها اما خارج عن المتحرك ممتاز عنه في الوضع والاشارة أو لا الاول الحركة القسرية والثاني لا يخلو من أن يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة أو لا الاول الحركة الارادية والثاني الطبيعية لا جائز أن تكون حركات الافلاك طبيعية لان كل وضع توجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال بداهة ولا جائز أن تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر وأيضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فتعين أن تكون ارادية (وجوابه) انا لا نسلم ان الافلاك متحركة والذي عول عليه الرياضيون في أن الافلاك متحركة هي المشاهدة وهي انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما تثبت حركاتها لو امتنع الخرق عليها وهو محال وما ذكروه من الدليل على امتناع الخرق عليها من انها لو كانت قابلة للخرق لكانت أجزاؤها قابلة للتفرق فيلزم أن تكون الجهات محددة قبلها اذ التفرق لا يكون الا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليمه انما يتم في المحدد دون ماعداه وأما الطبيعيون فعمدتهم في اثبات كون الافلاك متحركة بالاستدارة هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي للفلك لا يجب له من الوضع والمحاذات ما هو عليه بحسب ذاتها والا لكانت متخالفة في الطبيعة لاختلافها في اللوازم فلا يكون الفلك بسيطا فأى وضع يفرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظرا الى ذاته وامكان زواله يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جائزة وهى لا تتصور الا بالميل لان الميل هو العلة القريبة للحركة فيجوز أن يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذى هو حاصل بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دل على أنه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي أيضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم أو مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهى متحركة بالاستدارة

هذا

هذا ما ذكره الطبيعيون وهو أيضا غير تام (أما أولا) فلانه مبني على البساطة وقد علمت أنها لا تتم الا في
المحدد دون ما عداه (وأما ثانيا) فلان اللازم لعدم وجوب الوضع والمحاذاة للاجزاء المفروضة
له لذاتها جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز أن يكون زوال الوضع والمحاذاة
بحركة غيرها كالعنصريات المحاذاة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية أو قسرية لا يقال
لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبائعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى
طبائعها عبارة عن اقتضاء طبائعها لعدم حركتها أعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبائع
الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم أن يجب الوضع بالنظر الى طبائعها هذا خلف وأيضا فان النصف
من الفلك فوق الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر
والمركبات بحالها لا تتغير أصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة
الفوقية ولا يأبى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يأبى عن
الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتهما يجوز أن يصير
الفوقاني تحتانيا أو بالعكس وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك
لا يتبدل عن حاله لانا نقول لا نسلم ان معنى اقتضاء طبائعها السكون وجوب الوضع لطبائع
الاجزاء فانه لا يكفي في وجوب الوضع وجوب سكون تلك الاجزاء فقط بل لا بد مع ذلك من وجوب
سكون ما اعتبر الوضع والمحاذاة معه وهو ظاهر فلا خلف والفوقية والتحتية لنصفي الفلك
اعتبار محض لا أصل له بل الواقع ان النصف من الفلك محاذ لنصف من الارض ونصف آخر
منه محاذ لآخر منها والنصفان من الفلك لا يقتضي طبيعتهما محاذاة نصفي الارض بعينهما ولكن
ذلك لا يستلزم جواز الحركة على الفلك بل يكفي في ذلك جواز الحركة على الارض قسرا أو طبعا
ولا ينافيه ثباتها على حالها (وأما ثالثا) فلجواز أن يلحق بجزء من الفلك صورة منوعة لا يشاركه
فيها جزؤه الآخر فتكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقها أصلا (وأما رابعا) فلانا
لا نسلم انه يجب أن يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير فان الذي ثبت على تقدير صحة ما تقدم
امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه
وجود مبدئه بالفعل بل امكانه (فان قلت) قد أقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدأ هو الصورة
النوعية فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل يلزم وجودها فيه بالفعل والا لم يكن الفلك
موجودا بالفعل لامتناع وجود الجسم بدون الصورة المنوعة (قلت) كون المبدأ هو الصورة
النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم
أن يكون مبدؤه هو الصورة النوعية الفلكية لجواز أن يكون أمرا خارجا وما قيل من ان الامر
الخارجي يكون قاسرا ولا قاسر ثم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يخلو من أن يكون المبدأ
الصورة النوعية أو الامر الخارجي فان كان الاول فلزوم وجوده ظاهر وان كان الثاني فكذا لان
ذلك الامر الخارجي يكون قاسرا فيمكن التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا
قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ
مبدأ الميل المستدير وبذلك يتم المطلوب (قلت) لا نسلم ان كل ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه
من مبدأ ميل طبيعي وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه (وأما خامسا) فلانا

لا نسلم ان وجود مبدء الميل المستدير في البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك وما يقال من ان
الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيأ ولا يعوقها عنه انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما
في الطبع الذي هو اعم منها والكلام فيه فلا (واما سادسا) فلانا لا نسلم ان لا عائق عن
الحركة المستديرة الا ذو ميل مستقيم او مركب وانما يتم لو انحصر العائق في الجسم وهو ممنوع
ولا نسلم ايضا امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت
الا في المحدد (واما سابعا) فلانا لا نسلم ان وجود مبدء الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل
بالفعل فمن الجواز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك
الشرط ثم ان ما ذكره من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بان الاجزاء
التي يدور عليها الفلك على تقدير حركته كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها وان النقطتين اللتين
يكونان قطبي الفلك تساويان سائر النقط المفروضة فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص
وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح وربما اجابوا عنه بان ذلك المخصص لامر عائد الى الحركة
وان لم نعلم بعينه (هذا) ولو سلم ان الفلك متحرك فلا نسلم انه لا جائز ان تكون حركته طبيعية قوله
لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه
ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وعندكم لا يعاد بل غايته انه توجه الى مثله ولا نسلم
استحالته (فان قلت) يمكن ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر
لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعا
ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف
الاغراض المتوقفة على الشعور والارادة (قلت) هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى اسفل
[illegible] فان اية نقطة تفرض في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركه (فان قلت)
ليس المطلوب فيما ذكرتم من المثال شيأ من النقط الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبعا
هو الحصول في الحيز الطبيعي ومن ضرورته مرور الجسم في حركته الى تلك النقط (قلت) فكذا
فيما نحن بصدده يجوز ان لا تكون الاوضاع المذكورة مطلوبة للطبيعة الفلكية بل يكون
المطلوب نفس الحركة (فان قلت) الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقتها
التأدي الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها بل لغيرها (قلت) لا نسلم ان الحركة لا تكون مطلوبة
لذاتها ولا نسلم ان حقيقتها التأدي الى غيرها فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على
ذلك ولا يلزم من وجودها مع التأدي دائما كون حقيقتها ذلك ولو سلم انها لا تكون طبيعية
ولكن لا نسلم انها لا تكون قسرية قولهم لان القسرية انما تكون على خلاف الطبع ممنوع
اذ لا يلزم من عدم الطبيعية استحالة كون الحركة قسرية فان الحركة القسرية التحرك من مبدء خارجي
سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافه او لم توجد وما ذكروه من ان العادم للميل الطبيعي لو
تحرك بالقسر يلزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لا معه لا يتم على ما عرفت في موضعه على انه
لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون فيها طبيعة تقتضي ميلا مخالفا لهذه
الحركة فيجوز ان تكون حركتها المستديرة قسرية ويكون للافلاك التحرك بطبائعها الى
مقتضى طبائعها وتكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية
لكانت

لكانت على موافقة القاسر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسر منحصرا في الافلاك وهو ممنوع

(الفصل السادس عشر) في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء قالوا الغرض المحرك للسماء هو التشبه بالعقول المفارقة لان حركة الفلك ارادية لما مر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان البديهة تشهد بان الحالة الميلانية المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشيء مشعور به يرى المتحرك بالارادة وجوده أولى من عدمه وذلك الشيء هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان لنا حركات ارادية من غير ان يكون هناك غرض كحركة العابث باللحية والساهي والنائم (فجوابه) ان في العبث ضربا خفيفا من اللذة وان النائم والساهي انما يفعلان لتخيل اللذة أو ازالة حالة مملولة أو ازالة وصب وعدم تذكر العابث والنائم والساهي لتخيل تلك الغايات لا يستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخيل شيء آخر وانخفاض ذلك الشعور شيء ثابت يتوقف وجود التذكر على جميعها ولا يلزم من عدمه عدم التخيل لجواز أن يكون لعدم الشعور بذلك التخيل أو لعدم انحفاظ الشعور واذا ظهر انه لابد للحركة الارادية من غرض فالغرض لا يخلو من ان يكون حسيا أو عقليا لا جائز ان يكون الغرض المحرك للفلك حسيا لان كل غرض حسي فالداعي اليه اما جذب الملائم أو دفع المنافر ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسي لا يكون فيه جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصح ان يكون غرضا له باعثا على الفعل بالضرورة فجذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تنخرق ولا تلتئم لتزول صورتها الجسمية الى صورة أخرى ولا تتكون ولا تفسد لتبدل صورها النوعية بعضها ببعض ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف لتتغير مقاديرها زيادة ونقصانا ولا تستحيل في كيفياتها من أشكالها واستدارتها بل لا تتغير الا في أوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا أولى لانها لبساطتها تكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة و بالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا تكون حركاتها لاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض أمرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يمكن حصوله بالحركة أو يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال ولان طالب المحال لا يدوم أبد الدهر اذ لابد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فتنقطع الحركة ولا تستمر وهو محال لان الحركات الفلكية واجبة الدوام لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقا ولاحقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وحينئذ اما ان يكون عائدا الى السافل العنصري أو الى نفسها أو الى أمر أعلى منها لا سبيل الى الاول والا لزم استكمال الكامل بالناقص أما على الثالث وهو ان يكون الغرض عائدا الى العالي فظاهر لان العالي كامل وقد استفاد كمالا من السافل الذي هو ناقص وأما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل يجب ان يكون أولى بالقياس الى الفلك والا لم يصلح غرضا له وحينئذ يستفيد الفلك تلك الاولوية من السافل بايصال كمال اليه على ان العالم العنصري

أحقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تتحرك لاجلها فانها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس بمجموعها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل الى واحد من الافلاك فضلا عن مجموعها فتعين ان يكون الغرض عائدا الى انفسها وحينئذ لا يخلو من ان يكون ذلك الغرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شبه ذات أو صفة لذات لا سبيل الى الاول لان نيل الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا نيلت وقفت الحركة وهو محال لاستلزامه انقطاع الزمان ولا الى الثاني لان نيل الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من محلها الطالب لها بالحركة وهو محال لما تقرر من ان الاعراض يمتنع عليها الانتقال فيكون العرض ممتنع الحصول بالحركة وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وان لم تنتقل هي بعينها بل حصل ما يماثلها فما نيلت هي بل شبيهها والذي نيل فتعين الثالث وهو ان يكون الغرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب التشبه به فالمطلوب اما ان يكون نيل التشبه المستقر أي شبها واحدا باقيا دائما فيلزم أحد الامرين اما انقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون نيل التشبه الغير المستقر أي شيئا بعد شيء بحيث ينقضي شيء ويحصل شبه آخر ولا يخلو اما ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد أو لا يحفظ والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك اذ المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية وهذه التشابهات الغير المتناهية فمع المعشوق اما من حيث براءته من القوة أو من حيث انه بالقوة والثاني محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المطلوب حصول التشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية لا يجوز ان يكون ذلك المعشوق المتشبه به واجبا والا لكان المتشبه به في جميع الافلاك واحدا لان المطلب متى كان واحدا كان الطلب لا محالة واحدا وليس كذلك لان حركة الافلاك مختلفة في الجهة والسرعة والبطء فلا ان يكون جرما فلكيا أو نفسا فلكية الا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك بل عقلا واحدا لامر فتعين أن يكون المتشبه به عقولا كثيرة هي بالفعل من جميع الوجوه فتشبه بها النفوس الفلكية حتى لا يبقى شيء بالقوة الا على معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج كل كمالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات الممكنة لها شيء بالقوة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصارت عقلا مجردا بالكلية ولم تبق متحركة للفلك فينقطع حركته وقد عرفت ان ذلك محال بل على معنى انها تتشبه بالتشبه باخراج كمالاتها كلها الى الفعل لكن لا تخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل التدريج شيئا بعد شيء لا الى نهاية في الكمالات الا انه يستحيل منها على حسبه من حيث انه جوهر واخراج الاوضاع التي فيه بالقوة الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غيرها وتشبهها به بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع فهو صادر على قياس ذلك بان يخرج الاوضاع الممكنة التي لاجرامها من القوة الى الفعل فيحصل له التشبه في كونه بالفعل الى ما لا نهاية فتعين بتشبهها المذكور كمالات متعاقبة في كل نفس من هذه النفوس فبتشبهها بما هي مبدؤها القدسي حركة ومن ثم الحركة تحصل كمالات تشرف بها وكل الافلاك يطلب شوقا وحركة مقتدية متعاقبة حركة الى غير انقطاع ولا وقوف في حركة المدة لتحصيل كمالات على التوالي

وبهذا ظهر ان ما ظن جماعة من أكابر الفضلاء ان الحكماء ذهبوا الى أن حركات الافلاك لمجرد
اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل لئلا يبقى في الملك شيء بالقوة وشنعوا عليهم بان الواحد منا
لو أخذ يتنقل في زوايا الدار قائلا ان مقصوده أن يخرج أوضاعه التي بالقوة الى الفعل يعد
جاهلا مجنونا من قبيل بعض الظن اذ الحكماء لم يذهبوا الى أن حركتها لمجرد ذلك بل طلبا
للكمالات اللائقة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو أجل
وأعلى منها وتحقيقه ان الفلك متحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من
القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى العقول التي هي بالفعل من جميع الوجوه
ثم اذا زال وضع زال ذلك الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه
آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات
ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من مبدئه فهناك أربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة
الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات
للجسم وأما التشبهات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس (هذا) على ان تعاقب تلك الاوضاع
يستلزم ترشح الخير على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف أوضاع الاجرام النيرة يختلف آثارها
في الاجرام السفلية ويتبع تلك الآثار من الخيرات ما أنت خبير بجملته وان لم يكن لنا سبيل
الى الاحاطة بتفاصيله فالافلاك تتشبه بالمبادي باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
في كونها بالفعل ويترشح عنه الخير على السافلات وينتفع السافل وان لم يكن مقصودا من حركات
الافلاك قصدا كما عرفت لكنه مقصود تبعا من حيث انها تتشبه بالعقول وليس حال
الانسان المتنقل في زوايا الدار كذلك فلا يرد ما ذكروه من التشنيع ثم انه لا استبعاد في ان
يحصل للنفوس الفلكية بسبب اخراجها الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل
استعدادات يترتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية اذ هما مختلفان بالحقيقة
فيجوز أن يكون استعدادها لحصول الكمالات أقوى من استعداد النفوس البشرية فيتم
استعدادها لحصول الكمالات باخراج الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فتفيض
تلك الكمالات عليها من مبدئها بخلاف النفوس الانسانية هذا غاية تقرير ما ذكروا في هذه
المسألة (وجوابه) انا لا نسلم ان الحركة الفلكية ارادية وما ذكروا بيانه من الدليل فقد
عرفت ضعفه ولو سلم فلا نسلم لزوم غرض مغاير للحركة ولم لا يجوز ان يكون الغرض نفس
الحركة وما قيل من ان حقيقتها التادي الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه
ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الغرض لا يكون حسيا قوله لان الداعي اليه اما الشهوة أو الغضب
وهما محالان على الافلاك قلنا لا نسلم استحالتهما على الافلاك فان الملائم في البسيط هو تشابه اجزائه
المفروضة في الحقيقة وأما تشابه أحواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون لها شهوات غير متناهية
بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون لها ادراكات غير متناهية بحسب معقولات غير متناهية
على ان ما ذكروه من ان الفلك لا يتحرك لا لشهوة ولا لغضب لانه لا يتغير عن حال ملائمة
الى خلافها ان تم فانما يتم في المحدد الذي هو الفلك الاعظم دون ما سواه فيقصر دليلهم عن
مدعاهم ثم لا نسلم امتناع طلب المحال وما ذكروه من ان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات

مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية بحيث ان يكون نحو شئ محال فكلام اقناعي
لا يعول عليه في المطالب البرهانية وكذا ما ذكر من ان طالب المحال لا يدوم ابد الدهر بل لا بد من
اليأس عن حصول ما هذا شأنه فانه ليس بيقيني ولا نسلم أيضا امتناع استكمال العالي بالسافل
ولا يجوز أن يكون للسافل كمال ليس للعالي فيستفيد منه وان كان كمال العالي أكثر وما ذكروا
من ان العالم العنصري أحقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من أن تتحرك لاجله فكلام
خطابي ولا نسلم أيضا انه لا يكون الغرض نيل ذات قولهم نيل الذات لا يكون الا دفعة فوقفت
الحركة فينقطع الزمان وهو محال (قلنا) لا نسلم امتناع انقطاع الزمان وقد تقدم في مسئلة قدم
العالم ولو سلم فانما يفيد في الفلك الاعظم لان الحركة الحافظة للزمان انما هي حركته فقط ولا
نسلم أيضا أن المتشبه به لا يجوز أن يكون واجبا (قولهم) والا لكان التشبه به في جميع
السماويات واحدا قلنا ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع
أو لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا انه لا يجوز أن يكون
المتشبه به جرما فلكيا أو نفسا فلكية قولهم والا لكانت حركة المتشبه به والمتشبه واحدا
في السرعة والبطء والجهة قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان التشبه في الحركة وأما
اذا كان التشبه في كمال آخر لجرم الفلك او لنفسه فلا ولا نسلم أيضا انه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا
قولهم اذ يلزم حينئذ تشابه الافلاك في منهاج الحركة وسرعتها وبطئها ممنوع اذ يجوز أن يكون
لعقل واحد كمالات متعددة فيتشبه كل فلك به في واحد من كمالاته فلا يجب التشابه فيما ذكر
فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا (وقال الامام الغزالي) نقول لهم ما ذكرتموه من ان الغرض أعني
التشبه بالعقل حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات
الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع للعالم العنصري فهلا اختلفت بالعكس فان
كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها
يحصل بعكسه وأيضا يمكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة
من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال وللقائل أن يقول لهم ان
يتخلصوا عنه بان المقصود بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار
الجهة وما ذكره لا يضر فيما هو المقصود وغرض اختيار الجهة أمر لا تهتدي العقول الى
ادراكه اذ ذلك يستدعي الاطلاع على جميع اسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية
التي هي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة وظلمات الهيولى لا تطلع على جميع ما في
العالم العنصري الذي هو حقير وأخس بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على
جميع ما في عالم الافلاك

﴿الفصل الرابع عشر﴾ في نقض قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات
الحادثة فيما مضى وما يكون وما هو كائن في الحال (قالوا) جميع الامور الكائنة مما تحقق او
يتحقق فهو متحقق في عالم المرتسمة في المبادي العالية من العقول المجردة والنفوس
الفلكية أما ارتسامها في العقول فعلى الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيه وأما في النفوس
الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأي الشيخ اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عنده هم وعلى

الوجه من

الوجه من جهة على رأي الشيخ أبي علي لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة باجرامها كتعلق
نفوسنا بأبداننا ونفوسا منطبعة في اجرامها كالقوة الباطنة التي ترتسم صور الجزئيات فيها
الا ان الافلاك لبساطتها لا تختص تلك القوة بجزء معين منها بل تعم جميع أجزائها بخلاف الانسان
فان تلك القوة فيه انما هي في الدماغ وزعموا ان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون
جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها
بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح لا ان اللوح جسم مسطح من درة بيضاء
كتب عليها ما كان وما يكون وما هو كائن في الحال كما يكتب الصبيان على الالواح لان الحوادث
الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور
غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث
بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار
جميع ما كان وما يكون الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم
بما هو كائن الى يوم القيامة نعم لو قيل بكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة لا الى
نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور اتساع الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالة عليها على
سبيل التفصيل اللهم الا على ضرب آخر لا يقدر على ادراكه القوى البشرية ثم ان امام الغزالي
رحمه الله تعالى نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطلوب محصلها هو ان حركة الافلاك ارادية لما تقدم
والحركة الارادية لا يكفي في وقوعها الارادة الكلية لان الداخل في الوجود جزئي معين من
جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة فوقوع هذا المعين بها دون آخر
ترجيح بلا مرجح واذا لابد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فللافلاك ارادات
جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة ومع ذلك لا محالة تصورات
جزئية لتلك الحركات المعينة بالقوة الجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة على تصورها وان
الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالآلات الجسمانية فان المسافة لا محالة تشتمل على امتداد
يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية بحسب ما يفرض للمسافة بحسب أجزائها فقطع تلك المسافة يتوقف على
الوصول الى آخرها أولا ثم يتصل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة
جزئية لقصد تلك الحدود ومع وصوله اليه تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيكون كل ارادة سببا لوجود
حركة ووجود كل حركة سببا للوصول الى حد وكل وصول الى حد سببا لوجود ارادة اخرى متجددة
وهكذا فاذا كان للفلك تصور لجزئيات حركة واحاط بها فلا محالة يعلم ما يلزمها من
اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كونه مسامتا
لبعضها فوق رؤوس قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من
التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث
الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة او بواسطة واحدة او أكثر فيحكم
وكل حادث ارضي فله سبب حادث الى أن ينقطع التسلسل بالحركة السماوية الدائمة
التي بعضها سبب لبعض فاذا انتهى أسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية والفلك يتصور
الحركات متصورا لها الآن تصورا للوجود يستلزم تصور لوازمه ولوازم لوازمه الى آخر السلسلة

وعدم علمنا بما يحدث فى المستقبل لعدم العلم بجميع أسبابه لان السماويات كما تتوقف أفعالها بالحوادث الارضية وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السماويات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمه ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة قال ولهذا زعموا ان النائم يرى فى نومه ما يكون فى المستقبل فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادى الا انها مشغولة بالتفكر فيما توردها الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بها فينطبع فيها من الصور الحاصلة هناك ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والبلد ثم ان القوة المتخيلة التى من طباعها الحاكاة تحاكى تلك الامور بأمثلة تناسبها فى الجملة فيمحى المدرك الحقيقى من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التى فى الخيال الى المعنى الذى صورته المتخيلة بتلك الصورة وزعموا ان النبى عليه السلام أيضا يطلع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها ووفائها بالجوانب المتقابلة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا من اتصالها بتلك المبادى فلا جرم يرى هو فى اليقظة ما يراه غيره فى المنام ثم القوة المتخيلة تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشئ بعينه فى ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحى الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة فى اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب فى يقظة ولا منام (ثم) اجاب عما نقله بما حاصله انه لم لا يجوز ان يكون اطلاع الانبياء عليهم السلام على الغيب واطلاع النائم فى نومه عما يكون فى المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداء أو بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج الى شئ مما ذكر (واما) ما ذكر اولا فمبنى على مقدمات استطرد لابطالها الكتاب انه زعم فى مقدمات ثلاث منها (الاولى) قولكم ان حركات الافلاك ارادية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق (الثانية) قولكم لا بد فى الحركة الارادية من ارادة جزئية وتصورات جزئية للحركات الجزئية فانا ما غير مسلمة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل فى نفسه وانقسامه ليس الا بحسب الوهم ولا للحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفى فى تشوقها الى استيفاء الاينات الممكنة لها ويكفيها التصور الكلى والارادة الكلية (قال) ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلى فى أن يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية فى جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان فى توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذى يتخطاه والجهة التى سلكها ويتبع كل تصور جزئى ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئى وهو مسلم فى الحج لان الجهات متعددة فى التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية واما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفى حيزها لا تجاوزه والحركة مرادة وليس ثم الا وجه واحد وجهة واحدة وضرب واحد فهى كهوى الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض فى أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذى هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى

تحدد الصور وتعينه فكذلك يكفى فى التحرك الارادة الكلية (الثالثة) انها اذا تصور الحركات الجزئية تصورتوابعها ولوازمها وهذا أيضا غير مسلم وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغى أن يعرف مايلزم من حركته من نسبته الى الاجسام التى فوقه وتحته وحواليه وانه لايخفى على أحد هذا ماذكره (ونحن) نقول لم نجد فيما وصل الينا من كتبهم دليلا مخصوصا على هذا المطلوب والذى يمكن لهم أن يقال ان النفوس الفلكية عاقلة بالمبدأ الاول بكنه حقيقته والعلم بالمبدء مستلزم للعلم بمعاليله المترتبة فتكون عالمة بجميع الحوادث لانها ترتقى اليه تعالى فى سلسلة الحاجة ويحتمل أن يحمل على هذا الوجه قول الامام الغزالى رحمه الله تعالى فى أثناء كلامه حيث قال ونفوس السموات مطلعة على الاطلاع منها على السبب الاول اهـ وجوابه منع ان النفوس الفلكية عاقلة بالمبدء الاول بحقيقته فان النفس الانسانية لاتعلمه بحقيقته فلا يجوز أن تكون النفوس الفلكية أيضا كذلك ومنع ان العلم بالمبدء يستلزم العلم بمعاليله المترتبة وقد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقته انما هو لاشتغالها بما يمنع من الاتصال بالمبادى العالية والانتقاش بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع فى النفوس الفلكية من ذلك (لانا) نقول لانسلم انه لامانع فى النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المزاج من الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وغيرذلك على تقدير تسليمه لايوجب انتفاء الموانع الا اذا ثبت انحصار المانع فى ذلك فأنى لهم اثبات ذلك هذا اذا قيل ان للافلاك نفوسا مجردة (وأما) على رأى المشائين فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة عندهم والنفس المنطبعة فى المادة لا يتصور ادراكها له تعالى لان الجسمانى لايدرك المجرد (وأما) ماذكره الامام الغزالى رحمه الله تعالى فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمة بجزئيات الحركات الصادرة عنها الصدورها عنها بالارادة (وجميع) الحوادث الجزئية الارضية والسماوية لازمة لها فيلزم من العلم بها العلم بتلك الحوادث وهو لايناسب مذهب الفلاسفة ولايصح نسبته اليهم لان الحركات الفلكية وما يستند اليها من الاوضاع ليست عللا تامة بالحوادث ولا عللا فاعلية لها بل هى معدات للمواد بحصول الحوادث فيها وانما يستند وجودها الى المبادى المفارقة والعلم بمعدات الاشياء لا يستلزم العلم بها عندهم أصلا بل انما يدعون ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع فى كلامهم هو الاستدلال بكون حركات الافلاك ارادية على ان لها نفوسا شاعرة بما تفعلها لامتناع ارادة الشئ بدون الشعور به (وأما) الاستدلال بكون حركتها ارادية على كونها عالمة بجميع الحوادث فكلا وماذكره آخرا من ان نفوس السموات مطلعة على الاطلاع منها على السبب الاول ولوازمه ولوازم لوازمه الى آخر السلسلة ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التى هى السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة لكلامه الاول وتكرار له من غير زيادة فائدة وقد عرفت مافيه وان اراد به الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق أعنى الواجب تعالى فيرجع حاصله الى ماذكرناه من الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة فى صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلى وغيرذلك مستدركة فى الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه للجواب

عن الدليل يمنع المقدمات المستدركة التي لا دخل لها في المقصود أصلا وقد أجاب أولا بمنع
كون الحركة إرادية وثانيا بمنع الاحتياج في الحركة الإرادية إلى تصورات جزئية ولا حاجة
في تقرير الدليل على الوجه الثاني إلى شيء من تلك المقدمات أصلا ثم إن ما ذكره رحمه الله يدل
على أن قصة الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قال ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ
لما عرف الأنبياء الغيب وأجاب بأنه يجوز أن يكون تعريف الله تعالى إياهم ابتداء أو بواسطة من
الملائكة ويمكن توجيه جوابه الأخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لأصول الإسلام هو
أنه يجوز أن يكون اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بأن يعرف الله ملكا من
الملائكة بما يريد إعلامه النبي من الغيب ويأمره بأن يلقي إلى النبي عليه الصلاة والسلام من غير
أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في النائم (وثانيهما) وهو الموافق لأصول
الفلاسفة هو أن ما ذكر لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بها بل يكفي في ذلك أن يكون
مجرد من المجردات عالما بها وتتصل النفس به عند تخلصها عن علائق البدن وشواغله سواء
كان ذلك المجرد نفسا فلكيا أو عقلا من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتتبع
كلماتهم أنهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون المجردات عالمة بجميع الأشياء لأنهم
يستدلون بقصة الرؤيا والوحي على كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث وفرقه بين
الحركة المستديرة والمستقيمة بأنه لا بد في الحركة المستقيمة من تخيل الأجزاء التي في المسافة شيئا
بعد شيء ومن إرادة الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فإنه يكفي فيها تخيل واحد وإرادة واحدة
بناء على أن الحركة المستقيمة من مبدء معين إلى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة
بأن يتحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وأن يتحرك على خطوط أخر مائلة عن الاستقامة
إلى اليمين أو الشمال وكذا الحركة من كل حد إلى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبدأ والمنتهى
فلا بد من تخيل الأجزاء التي يقع الحركة عليها شيئا بعد شيء وإرادة الحركة فيها من حد إلى آخر على
وجه مخصوص لئلا يلزم الرجحان بلا مرجح (وأما) الحركة المستديرة فإنها بعد تعين القطبين
والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا تحتاج هنا إلى تخيل الأجزاء والإرادات يرد عليه أن
ما تتوقف عليه الحركة إما أن يكون تخيل كل واحد من الحدود والأجزاء التي يمكن فرضها في
المسافة أو تخيل بعضها دون بعض والأول يستلزم أن يكون للمتحرك تخيلات وإرادات غير
متناهية لأن المسافة قابلة للقسمة إلى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الأمر بخلافه
عند حركته الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزى فلا خفاء
في أنه ليس للمتحرك في مسافة فرسخ مثلا تخيلات وإرادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة
والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد إلى شيء من أجزائها لأنه إذا جاز
ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها وإلا يلزم الرجحان بلا مرجح والحق أن الحركة من المبدء إلى
المنتهى أمر بسيط لا انقسام فيها أصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة بأسرها إجمالا وإرادة
الحركة عليها ولا حاجة إلى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد إليها بخصوصها إذ ليس
هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وإن وقع في أثناء الحركة تخيلات وإرادات لبعض
الأجزاء فتلك لأسباب أخر اتفاقية واقعة في تلك الأوقات لا لاحتياج الحركة إليها نعم إذا انقطع

الحركة

الحركة التى لها دخل فى الوصول الى المقصد كما تقطع حركة المسافر فى كل مرحلة ولابد لكل حركة من ذلك الحد من تصور آخر وارادة أخرى لانها حركة أخرى مغايرة فى الوجود لما انقطع قبلها (وأما) منعه للمقدمة القائلة بانه اذا تصور الحركات تصور توابعها ولوازمها فان أراد به ان مجرد تصورات الحركات لا يستلزم تصور لوازمها فذلك حق لاشبهة فيه لكنه يقدح فيما ذكره من الدليل لانه ما ادعته الحكماء لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ماله مدخل فى وجود تلك اللوازم يوجب تصورها وان أراد ان تصور الحركة مع جميع ماله مدخل فى وجود تلك اللوازم لا يوجب تصورها فقوله وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغى أن يعرف ما يلزم من حركته فى غاية السقوط ثم انه استبعد كون النفوس الفلكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال وكيف يجتمع فى نفس مخلوق فى حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ثم ترقى من الاستبعاد الى ادعاء الضرورة فى استحالته بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليايس من عقله وأنت تعلم ان الاستبعاد لا يفيد فى مثل هذا المقام ودعوى الضرورة لا تسمع فى محل النزاع ثم ادعى ان الغالب على الظن أن النفوس الفلكية من نوع النفوس الانسانية وان لم يكن غالبا على الظن فلا أقل من انه يحتمل عند العقل ولما لم يجز للنفس الانسانية أن تدرك أمورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة احتمل عند العقل أن لا تكون النفس الفلكية أيضا كذلك وبهذا يبطل دعواهم القطع بما ادعوا به وان زعموا أن النفس الانسانية من شأنها أيضا أن تدرك جميع الاشياء الا أن اشتغالها بعوارض البدن منعها عن ذلك ولا مانع فى النفوس الفلكية منعنا عدم المانع فى النفوس الفلكية ولم لا يجوز أن يكون لها مانع كاشتغالها بعبادة رب العالمين وغير ذلك مما هو أجلى وأعلى من عوائقنا وانتفاء الموانع التى فينا لا يدل على انتفاء الموانع كلها اذ لم يثبت انحصار المانع فيما يمنعنا ولعل هنالك مانعا آخر يمنعها هذا كلامه ولا يلتبس على ذى مسكة ان هذا الكلام لا يقدح فى شئ من مقدمات الدليل ولا يصلح معارضا للدليل أيضا اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا أن العقل لا يحكم بالاختلاف فى الحقيقة بل يجوز كلا من الاختلاف وعدمه على السواء وبهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم أعنى كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب فان تم دليلهم ثبت مطلوبهم ولا يقدح فى ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التى يتطرق اليها الشك أو النقض أو المعارضة وليس ما ذكره شيأ منها وان جعل ابتداء دليلا على أن القول بأن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التى لا تتناهى لا يقطع به فان القطع به مبنى على القطع فى مقدمة لا يقطع العقل بها بل يظن ان الامر على خلافها أو يتردد بينها وبين نقيضها وهى ان النفسين أعنى الفلكية والانسانية مختلفتان فى الحقيقة وانما قيل انه مبنى عليه لان النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أمورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلو لم يقطع بتخالفهما فى الحقيقة بل جاز عند العقل اشتراكهما فى الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها لاشتراك افراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مع أن الحكماء ادعوا القطع فى

أن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لا تتناهى يتجه المنع عليه بأنا لا نسلم أن
القطع بأن النفوس الفلكية ليست كذلك مبني على القطع بتخالف النفسين (قوله) اذ النفوس
الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أمورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ممنوع لا بد له
من دليل وعدم اطلاعنا على الوقوع لا ينفي الامكان فيكون ما ذكره آخرا من أنه يجوز
أن يكون للنفوس ما يمنعها من الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا
آخر الكلام في هذه الرسالة في الالهيات ويتلوه القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات

﴿الفصل الثامن عشر﴾ في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب
العادية والمسببات ذهبت الفلاسفة الى أن لطبائع الاجسام آثارا وافعالا في موادها كالحرارة
الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غيرها أيضا كالاحتراق الحاصل في
القطن من النار واعداد مواد غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كاعداد صورة
النار المادة المائية بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبائع قد تكون
علة تامة بانفرادها لآثارها وقد تكون علة ناقصة تحتاج تلك الآثار في حصولها عن تلك
الطبائع الى أمور أخر تنضم اليها من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تمت العلة ويحصل
الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورة أو عرض بواسطة الامور المعدة حصل
فيها ما استعدت هي له من صورة أو عرض اذ المبدأ تام في فاعليته لا بخل هناك ولا قصور في
فيضه ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا يتصور التخلف حينئذ لتمام القابل والفاعل واذا لم
يحصل استعداد المادة يمتنع حصول الفيض لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامة لا كما
زعم بعضهم من أنهم أنكروا امكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول الري عند
الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب
وتناول الدواء المسهل ليست علة تامة لما يترتب عليها من الشبع والري والاسهال فانه يجوز
أن تزلق المأكول من المعدة الى الامعاء دفعة من غير انهضام في المعدة فلا يحصل الشبع وان
يحصل في المسار يقال سدد تمنع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الري وان يحصل في البدن
قوة قاهرة لقوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هي أجزاء من العلة التامة
فان اتفق وجود سائر أجزاء علتها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل ترتب
وجودها على ما ذكر لامتناع التخلف عن العلة التامة والا فلا (قال الامام الغزالي) وعلى هذا
الاصل بنوا انكار بعض المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالوقوع في النار
من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها [illegible] على حقيقته وقلب العصا ثعبانا واحياء
الموتى وأولوا ما وقع في القرآن المجيد من أمثال ذلك كما أولوا احياء الموتى بازالة موت
الجهل بحياة العلم وتلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى عليه
الصلاة والسلام شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم أولا لم تزعمون أن الطبائع علل تامة
[illegible] لآثارها أو مع انضمام أمور من وجود الشرائط وارتفاع الموانع لما يترتب عليها من
الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم الا مشاهدة ترتب دائما أو أكثريا بين ما تزعمونه علة
[illegible] ومعلولات ومن المعلوم أنه لا يكون الترتب الشيء على الشيء دائما أو أكثريا

يقتضي

وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أجرى عادته بخلق الاحتراق
عقيب مماسة النار من غير أن يكون لمماسة النار دخل في الاحراق وكذا في جميع المترتبات
(وأما القول) بأن المبدأ لا يتصور فيه اجراء العادة بناء على أنه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
واجراء العادة انما يتصور فيما هو فاعل بالاختيار فقد عرفت فساد مبناه في صدر الكتاب ثم
نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه بدونه مبني على كون
المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا من ابطال دليلكم عليه فيما سبق لا يقال لو لم يتوقف وجود
الأثر على الاستعداد لما جزمنا بأن الكتب التي في حجرتنا لم تنقلب أناسا فضلاء ولا أواني البيت
لم تنقلب ذهبا أو فضة لأنا نقول أولا ما ذكر مشترك الالزام فان المواد العنصرية مطيعة عندكم
للحركات الفلكية والاوضاع التي تحدث بها فهي مواد لاستعدادات الصور والاعراض فمن
الجائز أن يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف من السنين يقتضي حصول
الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرتنا لقبول صورة الانسان وفي مواد أواني البيت لحصول
الصورة الذهبية وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببرهان قاطع وثانيا بأن العلم بعدم الانقلاب
ليس مستندا الى العلم بتوقف وجود الأثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه فان
الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل لو جوز مجوز الانقلاب عندهم ينسبونه
وينسبوه الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الأثر عليه بل هو علم
ضروري يخلقه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة بايقاع الانقلاب
في زمان خرق العادات سلب هذه العلوم عن العقل ولا يخلقها على أن ما ذكرتم من أن حصول
الأثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلفه عند تمام استعداد المادة على تقدير
تمامه لا يصلح وجها لانكار المعجزات المنقولة عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق
التواتر فان نفس النبي عليه الصلاة والسلام لها قوة تصرف في الاجسام العنصرية وفي
هيولى الاجسام العنصرية مطيعة لها على اعترافكم وحينئذ لا يجوز أن يحصل للنار بواسطة
تصرف نفس النبي فيها صفة مانعة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقتها المخصوصة أو يحصل
لبدنه صفة مانعة لتأثير النار فيه فانا نرى من يطلي بدنه بالطلق ثم يقعد في تنور وقدة لا يتأثر
فيه وكذا نرى القطنة تغمس في بعض الاشربة المعمولة بالصنعة ثم تقرب من النار فتعلق النار
بتلك الرطوبة وتشتعل ولا تحترق القطنة أصلا والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره وليس انكار
الخصم لالقاء ابراهيم عليه السلام في النار وعدم الاحتراق الا من قبيل انكار ما ذكرنا وكذلك
قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى فانا نرى أن العناصر لما امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول
الصورة النباتية حصل منها النبات ثم يستحيل ما منه أكل الحيوان ويصير غذاءه ثم يستحيل
الدم منيا ثم ينصب الى الرحم فيحصل له استعداد الصورة الحيوانية فيفيض من مبدئها فيصير
حيوانا (وأما) ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق فلا علم لنا به ولم لا
يكون هنالك طريقا آخر لحصول استعداد الصورة الحيوانية لا نعلمه يحصل تلك المادة بواسطة نفس
النبي عليه الصلاة والسلام في أقرب مدة فانا نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالتوالد يحصل
بالتولد أيضا كالحية المتولدة من الشعرة [illegible] في الماء [illegible] كدود يقع فيه [illegible]

المنا كب اذا دفنت وجعلت كالرهم مراقبة فى صوف ودفنت فى الزبل أربعين يوما والفار المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباذروج مع حصولها بالتوالد أيضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية فى أقرب مدة كالضفادع التى تنزل مع المطر فى بعض الاوقات فان استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل فى الجو فى مدة يسيرة ومن المعلوم أن الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل فيها صورة الضفدع لا تلبث فى الجو مدة معتدا بها فقد تبين ان طرق الاستعداد مختلفة لا تضبطها القوى البشرية ولا تحصرها فمن أين يعلم انتفاء الاستعداد فى مادة العصا ومادة الميت لقبول الحياة حتى يجزم بعدم انقلاب العصا ثعبانا وعدم حصول الحياة فى بدن الانسان بعد ما كان ميتا وما انكار هذا الا ضيق الحوصلة والانس بالموجودات الغالبة والذهول عن أسرار الله تعالى فى الخلقة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام بحال من الاحوال (لا يقال) لو جاز انقلاب العصا ثعبانا لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس فى العقل استحالة أحدهما أولى من استحالة الآخر لانا نقول انقلاب العصا ثعبانا من قبيل انقلاب الماء هواء فان بينهما مادة مشتركة تخلع صورة أحدهما وتلبس صورة الآخر ولا نزاع فى جواز ذلك بخلاف ما ذكرت اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة هى جزء منهما حتى يمكن الانقلاب بان يخلع صورة أحدهما ويلبس صورة الآخر والانقلاب فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون أحدهما بعينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورية وقد ينبه عليه بان الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض فلم ينقلب أحدهما الى الآخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم ينعدم بل وجد مع العرض فلم ينقلب أيضا بل انضاف اليه أمر آخر وان لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا ونحن لم نر فى كتب أحد من الحكماء الذين يعتد بشأنهم ما يدل على انكار أمثال هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهمجهم الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار أمثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام فى عدم الاعتراف بكل ما يقال ورئيسهم الشيخ أبو على قد استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم حيث قال اياك وان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تكون منكرا لكل شئ فان ذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك ما لم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق فى تصديقك بما لم يقم بين يديك بينة واعلم ان فى الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب نعم يلزم على أصولهم انكار انشقاق القمر لامتناع الخرق والحركة المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكروه فى أمر المعجزات هو انهم قالوا ان للنفوس الانسانية اطلاعا ما على الغيب فى حال المنام وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه بتجارب أوجبت له التصديق الا ان يكون فاسد المزاج وقاصر قوى التخيل والتذكر وليس ذلك الاطلاع بسبب الفكر اذ الفكر فى حال اليقظة التى هو فيها أمكن يقصر عن تحصيل مثل ذلك فكيف فى حال النوم بل بسبب ان النفوس الانسانية لها مناسبة جنسية الى المبادى العالية المنتقشة بجميع ما كان وما سيكون وما هو كائن فى الحال ولها أن تتصل بها

اتصالا

اتصالا روحانيا وان تنتقش بعض ما هو مرتسم فيها لما ستعرفه من انه الآن اشتغالها بالحواس
الظاهرة والباطنة وانصرافها الى تدبير البدن يمنعانها عن اتصالها بها وانتقاشها بما هو
مرتسم فيها لان اشتغال النفس ببعض أفاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وليس
لنا سبيل الى ازالة عوائق النفس بالكلية عن الانتقاش بما فى المبادى العالية لان أحد
العائقين هو اشتغال النفس بالبدن ولا يمكن لنا ازالة هذا العائق بالكلية ما دام
البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد يمكن أحد الشاغلين فى حالة النوم فان الروح ينتشر الى ظاهر
البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك
بها وهذه الحالة هى اليقظة وتشتغل النفس بتلك الادراكات حينئذ فاذا انحبس الروح
الى الباطن يرجع من الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فتعطلت هذه الحواس وهذه
الحالة هى النوم وبتعطلها يخف أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادى العالية والانتقاش
ببعض ما فيها فتتصل حينئذ بتلك المبادى اتصالا روحانيا ويرتسم فى النفس بعض ما انتقش
فى تلك المبادى مما استعدت هى لان تكون منتقشة به كالمرايا اذا حوذى بعضها ببعض فانه
ينتقش فى بعضها ما يتسع له مما انتقش فى البعض الآخر والقوة المتخيلة جبلت محاكية
لما يرد عليها فتحاكى تلك المعانى المنتقشة فى النفس بصور جزئية مناسبة لها ثم تصير تلك الصور
الجزئية منطبعة فى الحس المشترك فتصير مشاهدة وهذه هى الرؤيا الصادقة ثم ان الصور
التى تركبها القوة المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعانى المنطبعة فى النفس حتى لا يكون
بين المعانى التى أدركتها النفس وبين الصور التى ركبتها القوة المتخيلة تفاوت الا فى الكلية
والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم تكن شديدة المناسبة الا انه مع ذلك يكون
بينهما مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التى فى الخيال
الى المعنى الذى صورته المتخيلة بتلك الصورة (وأما) اذا لم يكن بين المعنى الذى أدركته
النفس وبين الصورة التى ركبتها القوة المتخيلة مناسبة أصلا لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة
الى صورة الى أن ينتهى الى صورة لا تناسب المعنى الذى أدركته النفس أصلا فهذه الرؤيا
من قبيل أضغاث الاحلام ولهذا قالوا لا اعتماد على رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتهما المتخيلة
قد تعودت للانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب فى القوة والضعف
اختلافا غير يسير فانا نرى النفوس البشرية متفاوتة فى طرفى الزيادة والنقصان تفاوتا
متصاعدا الى النفوس التى تدرك النظريات الكثيرة بالحواس فى أقرب زمان من غير أن يعرض
لها غلط ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد يفقه قولا فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة
قوية اما مكتسبة واما جبلية بحيث لا تشغلها الحواس ولا تستولى عليها بحيث تستغرقها
وتمنعها عن شغلها بل يتسع لقوتها النظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما يقوى بعض
النفوس فيجمع فى حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع وأفعال أخر غير ذلك
والاكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وامثالها وتكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى
على استخلاص الحس المشترك عن الحس الظاهر فيقع لمثل هذه النفس فى اليقظة ما يقع للنائمين
من الاتصال بالمبادى المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان وما سيكون من المغيبات

ونزول الاثر منها الى عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما سمع كلاما منظوما من هاتف أو شاهد منظرا بهيا في أكمل هيئة وأجمل شكل يخاطبه فيما يهمه من أحواله وأحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر الجزئي وبين المعاني التي أدركتها النفس الناطقة الا بالكلية والجزئية كان ذلك وحيا صريحا والا كان محتاجا الى التأويل (ثم) ان تصورات النفوس قد تكون أسبابا لحدوث الحوادث من غير أن يكون هنالك سبب من الاسباب الجسمانية مثل ان الغم والغضب يوجبان سخونة البدن وتصور السقوط من شخص يمشي على جذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة يوجب الصحة وتصور المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس ببعيد ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس بالحقائق أو لاجل مزاج أصلي بسببها يتعدى تأثيرها عن بدنها فتؤثر في الاجسام العنصرية كما تؤثر في بدنها ويكون لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لكل العالم العنصري أو لبعضه فتطيعها المواد العنصرية وان كانت غير حالة فيها كما ان أعضاء بدنها تطيعها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفعالات في عالم الكون والفساد والزلازل والصوفانات والخسف وتصيير الحيوان جمادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام

﴿الفصل التاسع عشر﴾ في تحيرهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا وهذا أي كون النفس مجردة وان لم يخالف شيأ من أصول الاسلام بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي وأبي القاسم الراغب والحليمي وأكثر أرباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا أن المقصود بيان ضعف أدلتهم ورد دعويهم معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحتجوا) عليه بوجوه (الاول) ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لكان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع وحينئذ اما أن يكون منقسما بالفعل أو بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل حاصل في العقل معقول والغرض ان كل معقول مركب من اجزاء متباينة في الوضع فتكون تلك الاجزاء مركبة أيضا من اجزاء متباينة في الوضع وهكذا فيلزم أن تكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم أن يكون للذهن محيطا بما لا يتناهى دفعة وانه محال (لا يقال) انما يلزم ذلك لو كان معقولا بالكنه ولنا نمنع أن لا يستلزم شيأ من المتعقلات معقول بالكنه لجواز أن تكون تعقلاتها بالوجوه (لانا) نقول تعقل الشي بالوجه مسبوق بتعقل الوجه وذلك الوجه ان كان معقولا بالوجه فكذا يلزم التسلسل في تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وان كان معقولا بالكنه والغرض ان كل معقول مركب من اجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة وعلى تقدير وجوده فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها لان قوام الكثرة بالآحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء أصلا فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة في الوضع وان كان منقسما بالقوة فالعقل اما الى اجزاء مختلفة في الماهية أو الى اجزاء متشابهة فيها والسبيل الى الاول والا

لكان

لو كانت الاجزاء حاصلة بالفعل هذا خلف ولا الى الثاني لانه حينئذ تكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لزم انقسام تلك الصورة لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك وكل جسم أو قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فالنفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية فتكون مجردة وهو المطلوب هذا غاية ما ذكر في تقرير هذا الدليل (وجوابه) لا نسلم ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز أن يكون منقسما بالقوة الى اجزاء متشابهة قولهم فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان (قلنا) ان اريد انه يلزم أن تكون الصورة العقلية معروضة لهما بالذات فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون عروضهما لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض لهما حقيقة وان أريد أنه يلزم أن تكون معروضة لهما بواسطة عروضهما لمحلها أعني النفس فمسلم ولكن لا نسلم ان الصورة المعقولة يجب أن تكون مجردة عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها (وأما) قولهم ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشيء اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء فجاز ان يكون محلها منقسما في ذاته الى اجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم أنه يلزم ان يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك ممنوع فان الخط منقسم الى اجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة الحالة فيه غير منقسمة أصلا (لا يقال) حلول النقطة في الخط لا من حيث ذاته بل من حيث لحوق طبيعة أخرى بها اعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف ما اذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية لانا نقول ما ذكر كلام على السند فلا يجدي نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع وأنى ذلك على أنا نمنع كون الصورة العقلية حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها بل نقول ما ذكروا من أن حلول الشيء في الامر المنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك انما يتم اذا كان حلول الصورة العقلية في العاقل من قبيل حلول الاعيان الخارجية في محلها وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام الحال على ان قولهم ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال لانه لا شك انه معروض بالقوة

الوهمية اذ لا شك ان الصورة الحالة فيها كالعداوة الجزئية مثلا غير منقسمة الى أجزاء متباينة الوضع فالقوة الوهمية اما أن تنقسم الى الاجزاء المتباينة فى الوضع اولا واياما كان فما ذكروه منقوض (اما) على تقدير انقسامها فلكون الحال فيها غير منقسم (واما) على تقدير عدم انقسامها فلكونها حالة فى الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقض بان يقال القوة الوهمية لاتدرك الاصداقة الشخص الجسمانى من حيث هى كذلك وادراك صداقة الشخص الجسمانى من حيث هى كذلك يكون بادراك ذلك الشخص الجسمانى وملاحظة العداوة معه لا بان ترتسم صورة العداوة اصالة فى القوة الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة فى جسم منقسم الا ان القول بادراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها لا يطابق أصولهم (وايضا) فالعداوة صفة حالة فى الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة فجاء النقض من وجه آخر (اللهم) الا ان يقال العداوة ليست صفة موجودة فى الشخص قائمة كقيام السواد بالجسم بل هى أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج اصلا فلا يكون حالا فيها كحلول الاعراض فى الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل الى اجزاء متباينة فى الوضع يوجب انقسام الحال كذلك لكن لا نسلم ان النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون النفس جسما منقسما انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل فى مجرد آخر فتلحظها النفس من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات فى آلاتها وقد يستدل على أن الادراك الغير الحضورى يستدعى وجود صورة المدرك فى المدرك بانا ندرك أشياء لا وجود لها فى الاعيان منها ماهى ممكنة الوجود ومنها ماهى ممتنعة الوجود ونميز بينه وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لا امتياز فيه ولا اتصاف له باوصاف ثبوتية فلابد لها من وجود واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن ويرد عليه ان اللازم مما ذكر ثبوت وجود لتلك الاشياء فى الجملة لا ثبوت وجودها فى أذهاننا لجواز أن تكون وجودها فى بعض الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ويكون تفارت مدركتنا الى الموجود فيه كافيا فى ادراكها (وما يقال) انه اذا ثبت للاشياء وجود علمى فى الجملة فالظاهر انها موجودة فى أذهاننا لكونها معلومة لنا فشئ غير معتد به فى أمثال هذه المقامات (فان قلت) لو لم يكن للاشياء وجود فى نفوسنا بل فى الامور الغائبة عنا لكانت مدركة لنا دائما أوغير مدركة لنا اصلا اذ لو ادركناها فى وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح (قلت) لا نسلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون ادراكنا لتلك الاشياء المنطبعة فى الامور الغائبة عنا متوقفا على توجه النفس وزوال المانع وحصول استعدادها لاخذها من هناك فلا يدوم ادراكنا لعدم دوام شرطه لا لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز ان تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصورة المعقولة فى قوة من قواها كما أن انطباع صور المحسوسات فى قوتها ولا نسلم أن كل قوة جسمانية فهى منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثانى) انا نعقل المفهوم الكلى وذلك ظاهر لا ستره به ولا بد أن يكون ذلك الكلى مجردا عن جميع اللواحق المادية من وضع معين وشكل معين ومقدار معين لاشتراكه

بين الاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة وليس التعقل الا بحصول صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما أو جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لان كل جسم أو جسماني كذلك فتكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فتعين انها ليست بجسم ولا جسمانية (وجوابه) انه ان أريد بقوله لا بد أن يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع اللواحق المادية انه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم أو جسماني لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافي تجرده عنها بحسب ذاته وان أريد انه يجب أن يكون كذلك مطلقا فممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف في مطابقته للاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة لان مطابقته لتلك الاشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه لها بسبب الحلول في المحل لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاوضاع والمقادير سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان التعقل لا يكون الا بحصول صورة المعقول في العاقل ولا يجوز أن يكون بانكشاف الاشياء للنفس من دون ارتسام صورة المعقول فيها بل في مجرد آخر ويلاحظها النفس من هنالك ولو سلم أن التعقل انما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان لا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وانما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الحال بما اتصف به المحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلي هو الماهية المعلومة بها وتسمية الصورة العقلية كلية مجاز باعتبار ان المفهوم المعلوم بها كلي ونسبة الصورة العقلية اليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما ان الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبح للفرس الموجود في الخارج لا انها عين حقيقتها كذلك الصورة العقلية بالنسبة الى ماهيتها مثال لصورة (لا يقال) الادلة الدالة على الوجود الذهني دالة على ان الحاصل في النفس هو عين الماهية لا مثالها وشبحها (لانا نقول) لا نسلم ذلك بل اللازم منها هو وجود المفهومات المعقولة في القوة المدركة اما انه يلزم اتصاف المدومات معا بالصفات الثبوتية فلا يلزم غيرها حين هي معدومة وأما ان تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس البشرية فلم تدل عليه الادلة كما حققته (الوجه الثالث) أن النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاته وادراكه فلا شيء من النفس بجسمانية فهي مجردة وهو المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم انه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكها غاية ما ثبت ان الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذواتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي ولا يجوز أن تكون قوى أخرى جسمانية سوى هذه تدرك ذاتها وادراكها فافا

القوى الجسمانية مخالفة بالحقيقة فيجوز أن يثبت لاحدها حكم لا يثبت للباقي أو لا نسلم ان قوة
البصر لا تدرك الاحساس اذا كان المبصر ثم لا بالعين بخلاف سائر الحواس الظاهرة فانها انما
تدرك محسوساتها فقط فلا تقاس عليه الحواس ودعوى ان كون المدرك مدركا لذاته ولادراكه
مشروط بتجرد المدرك ممنوعة الا ان يقوم عليه البرهان (الوجه) الرابع ان النفس الناطقة
لو كانت قوة حالة في عضو من الاعضاء لكانت دائمة التعقل له أو غير متعقلة له أصلا والتالي
باطل بقسميه لانا ندرك القلب والدماغ وسائر الاعضاء التي يتوهم حلول النفس فيها في بعض
الاوقات دون بعض فالمقدم مثله (أما) الملازمة فلان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول
للعاقل اما بعينها كما في العلم الحضوري أو بصورتها كما في العلم الانطباعي فان كان ادراك
النفس لذلك العضو بحصول عينه لزم أن تدركه أبدا لان عين العضو حاصل لها أبدا وان لم يكن
بحصول عينه بل بحصول صورته لزم أن لا تدركه أبدا لان حصول صورة العضو في النفس الحالة
في ذلك العضو فرضا غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثلين في مادة واحدة وانه محال (وجوابه)
انا لا نسلم الملازمة وما ذكر في بيانه من ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل
اما بعينها أو بصورتها ممنوع بل التعقل حالة اضافية مخصوصة تحصل بين العاقل والمعقول
فاذا حصلت تلك الحالة الاضافية بينها وبين محلها قلبا كان أو دماغا أو غيرهما من الاعضاء
حصل شعور القوة العاقلة بمحلها واذا لم تحصل لم يحصل لها شعور به (وان) سلمنا ان التعقل
لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل لكن لا نسلم انه اذا كان ادراك النفس لمحله بحصول
عينه لزم أن يدركه أبدا وانما يلزم ذلك لو كان حصول عينه لها كافيا في ادراكه (ولم) لا يجوز أن
يكون موقوفا على شرط آخر كالتوجه ونحوه فاذا حصل حصل الادراك واذا لم يحصل لم يحصل
وان سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم أن يدركه دائما ولكن لا نسلم انه
اذا كان باعتبار حصول صورته لزم أن لا يدركه دائما (قولهم) لان حصول صورة العضو في
القوة العاقلة الحالة في ذلك العضو يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة ممنوع وانما يلزم
ذلك لو كانت صورة العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا مماثل
ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت انه لا دلالة لادلة الدالة على الوجود الذهني على كون
الحاصل في النفس الا مساوية عين ماهية المعقول (ولو) سلم ان الصورة العقلية مماثلة
للامر الخارجي فلا نسلم لزوم امتناع المثلين في مادة واحدة بل اللازم حصول أحد المثلين
في الآخر ان كان ارتسام الصورة في العضو أو حصول أحد المثلين فيما يحل في المثل الآخر
ان كان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يتم الدليل على امتناع شيء منهما (فان قلت) اذا
تعقلنا الجسم الذي هو محل العاقلة فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالة في مادته
والعاقلة تنتقش بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية أيضا حالة في تلك المادة فيجتمع
فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متماثلتان احداهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في
الحال في شيء حال في ذلك الشيء (قلت) لا نسلم ان الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في
الجسم المركب من المادة والصورة (ولو) سلم فلا نسلم انه يلزم حينئذ ان تكون الصورة العقلية
الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكر من ان الحال

في

في الاتم لنعت الشيء بالنعت فذلك الشيء منعوت فان حلول احد الشيئين في الآخر ليس عبارة عن
مقارنتهما باي وجه كان والا لم يكن احدهما بكونه حالا في الآخر اولى من العكس بل هو
عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك انه لا يلزم من كون الشيء ناعتا للشيء ان يكون ناعتا
لمحله اولا ترى ان السرعة الناعتة للحركة لا تكون ناعتة للجسم الذي هو محل لتلك الحركة
(لا يقال) هب انه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول احد المثلين في الآخر
والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قائم بعينه هنا اذ يلزم على تقدير
حلول احدهما في الآخر ايضا عدم الامتياز بينهما اما بحسب الماهية ولوازمها فلكونهما
مثلين واما بحسب العوارض فلتساوي نسبتها اليهما (لانا) نقول لا نسلم عدم التمايز
بالعوارض لان احدهما ناعت للآخر والآخر منعوت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف
ما اذا كانا حالين في محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نسلم استحالة
اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة انما تكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود
المتأصل واما اذا كان اجتماعهما في المحل بان يكون احدهما موجودا فيه بالوجود العيني
والآخر بالوجود الظلي فلا استحالة اذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما
واذا كان احدهما موجودا بوجود عيني والآخر بوجود ظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار
فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان اللازم ولم لا يجوز ان يكون في بدن الانسان
عضو صغير غير متعقل ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو وما
يقال من انها لو كانت منطبعة في عضو من اعضاء البدن لكان اولى الاعضاء بذلك هو العضو
الرئيس وذلك هو القلب او الدماغ على اختلاف الرأيين فتكون على تقدير كونها حالة في العضو
حالة في احدهما دون سائر الاعضاء فشيء غير معتد به كما لا يخفى (ثم) ان ما ذكروه من الدليل لو تم
لزم اما كون النفس عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بها دائما لان ادراكها اما بحصول اعيانها
لها فيلزم كونها عالمة بها دائما واما بحصول صورها فيلزم ان لا تكون عالمة بها ابدا والا لزم
اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة وكلاهما محال لان كثيرا من صفات النفس
يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكيم المحقق بان صفات النفس منقسمة الى ما يجب
للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها الى الاشياء المغايرة لها
ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما
كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني في الاحوال الغائبة لفقدان الشرط في
غير تلك الحالة (واعترض) عليه اولا بان ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل الصنف الاول
لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية (واجيب) بان العلم بالعلم
ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فلا يلزم ان يكون لها علوم غير متناهية
متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيه (وثانيا) بانا نحن نعلم بالضرورة ان كثيرا من الصفات الحقيقية
القائمة بالنفس لا يدوم شعورها بها مع كونها من الصفات الاول (واجيب) بان الغفلة وعدم
الاستشعار ... عن التصديق بوجود تلك الصفات فيما لا ينافي تصورها دائما وكلامنا
فيه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مكابرة مخالفة لما يجده الانسان من نفسه فانا نحن نعلم

لغضب و رفعه عدم علمنا بالقدرة والعداوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس الحاصلة لها في بعض الاوقات (ثم) ان الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بأن الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائما والصفات الاضافية مدركة حالة المقايسة دون غيرها لان الحالة المقايسة شرط ادراكها حينئذ وهو المقايسة مع كون كل منهما حاصلة للنفس دائما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية للنفس فان ادراك النفس لها ان كان بحصول أنفسها لها لزم أن تكون مدركة لها دائما وان كان بحصول صورها لزم أن لا تكون مدركة لها أصلا لاستلزام اجتماع المثلين في محل واحد (فان قلت) ادركها بحصول أنفسها الا انها لما كانت أمورا اضافية والامور الاضافية مشروطة في تعقلها بتعقل المضاف اليه ضرورة امتناع تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت هي أيضا والا فلا (قلت) اذا جاز أن يكون الشيء حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكها له دائما لانتفاء شرط ادراكه جاز أن يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكه دائما لانتفاء شرط ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط تعقله بتعقل المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه) الخامس لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم لكان تعقلها بالآلات الجسمانية لان القوة الحالة في الاجسام انما تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان تعقلها بالآلات الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما تضعف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحاصلتين في البدن بضعفه كما في سن الانحطاط لكن ليس كلما يعرض للآلات البدنية كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل ربما تثبت وربما تزيد وتقوى (لا يقال) استثناء نقيض التالي ههنا غير صحيح لانا نجد الشيخ الهرم يعرض له في تعقلاته ضعف وكلال لكلال آلاته البدنية (لانا) نقول التالي ههنا موجبة كلية واستثناء نقيضها رفع ايجاب كلي (وما ذكر) من الموجبة الجزئية لا يدفع صدقه لان الايجاب الجزئي لا ينافي رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي ونحن ما ادعينا ذلك وقد يقرر هذا السؤال على وجه المعارضة (تقريره) أن يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة لوجب أن يكون التعقل بالآلة لكن اللزوم حق كما في أواخر سن الانحطاط فالملزوم مثله ويجاب بمنع الملازمة وان اختلال التعقل باختلال الآلة في أواخر سن الانحطاط لا يدل على ان العاقل حال في الجسم عاقل بالآلة لجواز أن يمنعه في ذلك الوقت مانع آخر من تعقله الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبير البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حالا فيه (والجواب) أن يقال لا نسلم انه لو كان تعقلها بالآلة الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف وانما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز أن يكون شرط كمال التعقل حدا معينا من اعتدال الآلة وهو باق في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط واردا على الزائد على ذلك الحد فاذا لم يختل التعقل بحسبه تماما ولم يقع خلل في ذلك الحد في أواخر سن الانحطاط اختل

التعقل أيضا (فان قيل) بقاء ما هو شرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب الا بقاء التعقل على حاله لكنا نرى انه يزداد ويكمل فى زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقال المزاج الحاصل فى زمان الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة حينئذ فازداد التعقل وكمل وقد يجاب بأن القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع فى ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر من الاعتدال فى كمال التعقل صارت أكمل وردها الحكيم المحقق بأن جودة العقل اما بحسب التمرن والاعتياد كما اذا أحس شئ مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حينئذ هيئة تمرنية يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الجزئى سريعا واما بحسب التجربة كما اذا كان لشئ جزئيات متعددة وحصل للحس بها شعور على التعاقب فكل جزئى منها يعرض عليه كان أجود احساسا به مما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتدارا كانت أجود فعلا والانسان فى سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه فى سن آخر بالوجوه الثلاثة المذكورة ويكون أجود احساسا بالوجهين الاولين أعنى التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون أجود ابصارا و[illegible] والكلام فى زيادة التعقل وكماله بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة التمرنية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم انما هى بحسب زيادة الهيئة التمرنية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يمكنها تكرار الافاعيل وتكثيرها [illegible] وتضعفها وكل قوة جسمانية فهذا يكلها كثرة الافاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (أما) الصغرى فلان من كان أكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية والتجربة تصدق ذلك (وأما) الكبرى فمبنية على التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرة فانه ربما يبلغ وهن القوى وكلالها حدا تعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر فى قرص الشمس باستقصاء تعجز عن ادراك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تدرك الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة (وأما) القياس فلان أفعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال أما المدركة فلان فعلها الاحساس الذى هو التأثر من المحسوسات (وأما) المحركة فلان تحريكها [illegible] لا بحركة الذى هو [illegible] ولا شك ان الانفعال لا يكون الا بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة [illegible] (فان قيل) العقل لما كان مقتضى طبيعة القوى فكيف يوهنها (أجيب) بأن [illegible] وان اقتضت تلك الافعال بذواتها لكن طبائع العناصر التى تتم منها موضوعات تلك القوى [illegible] لا تقتضى تلك الافعال فيقع بين القوى [illegible] تنازع وتقاوم [illegible] الوهن والضعف فى الموضوعات والقوى جميعا [illegible] هذا [illegible] لان الامام [illegible] والامام فخر الدين الرازى [illegible] ذكرت [illegible] بالنوع [illegible] الجميع بدنية والامور المتعالقة بالنوع لا بحسب اشتراكه فى الاحكام [illegible] الافاضة ولا يكل [illegible]

من الفضائل الى الرذائل بحقيقة الكبر يمنع هذا الترتيب بل يمكن ان يعكس هذه بمنع الترتيب
بل نقول لا نسلم ان القوة العاقلة تدرك الكليات الا بعد ادراك الجزئيات ولا يجوز ان تكون القوة
العاقلة اقوى القوى الجسمانية وانها فلا يدرك الكلال الواقع فيها بكبر الا بعد تحصيل
انا بمعتبر القوة البصرية لا تنقص ومما ذكر من ان من كان أكثر دراسة وقراءة كان أقوى على
ادراك الاشياء والعلوم الا قد يغمرها المعارف اليقينية فنقول ان اريد بكونه أقوى على ادراك
الاشياء ان القوة العاقلة تكون دائما اقدر ادراكا فممنوع وان اريد به أن القوة العاقلة تكون
أسرع فهما وأجود ادراكا فمسلم ولكن يجوز ان يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب
وذلك لا ينافي وقوع الكلال فيها على معنى أن يكون في اقتدارها نقصان خفي بحيث لا يدرك
لتابعيته (الوجه الرابع) لو كان المشار اليه بانا جسما او جسمانيا لما علم أحد من الناس
بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الشرطية فلان الاجزاء الجسمية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد يتطرق اليها التغير
والتبدل لان الاجزاء البدنية قد تتكبر بالنمو والسمن وقد تتصغر بالذبول والهزال ولان الحرارة
الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحرارة الحاصلة من
أشعة الكواكب دائما في التحليل والقوة الغاذية في ايراد بدل ما يتحلل منه دائما وكل ذلك
يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك السنين واذا لم تبق الاجزاء الموجودة في سالف الزمان
الآن لم تبق الامور القائمة بها أيضا صورا كانت أو أعراضا لانها لو بقيت فلا بد أن تنتقل من
محلها عند فنائها الى محل آخر لامتناع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصورة والاعراض
وانه محال واذا كان كذلك امتنع لاحد أن يحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك
بتلك السنين وأما بطلان التالي فلان كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة انه هو الذي كان
موجودا قبل ذلك (وجوابه) النقض اما اجمالا فبان يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمة والشجرة
فلو صح بجميع مقدماته لزم أن يكون لهما نفس مجردة وأنتم لا تقولون به وأما تفصيلا فبان
يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وانما تصدق لو كان المشار اليه بانا هو مطلق الاجزاء
الجسمية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء من أول
العمر الى آخره غير متحللة ولا متبدلة (لا يقال) الاجزاء البدنية سواء كانت أصلية أو غير أصلية
فهي متبدلة متغيرة لان أعضاء البدن على ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيطة وهي ما يكون
جزؤه مشاركا للكل في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي
ما لا يكون جزؤه مشاركا للكل فيهما كاليد والوجه والعين فان جزء اليد ليس بيد وجزء الوجه
ليس بوجه والاعضاء المركبة تركبها من الاعضاء البسيطة وأجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت
الاجزاء مخلوقة من المني أو زائدة حاصلة من الغذاء بأسرها متشابهة فليس تطرق التحلل الى
بعضها أولى من تطرقه الى الباقي فلو تحلل الزائدة دون الاصلية المخلوقة من المني لزم الرجحان
من غير مرجح لانا نقول لا نسلم ان اجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق
التحلل الى بعضها أولى من تطرقه الى الباقي ولا يجوز ان تكون الاجزاء الاصلية المخلوقة من
المني لتكونها من المني مخصوصة بصفة تمتنع عن التحلل ما دام البدن على حياته فتحال

الاجزاء

الاجزاء الزائدة دون الاصلية من غير دليل وترجيحات من غير مرجح وأيضا لو صح ما ذكر لزم أن لا تحلل اجزاء الاعضاء البسيطة اصلا أو تحلل بالكلية وكلاهما ظاهر البطلان وهيهنا اذا لم يتنبهوا على قانونهم من نفي الفاعل المختار (واما) على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر لان الفاعل المختار يجوز ان يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل (الوجه الثامن) انه لا بد في الانسان من حاكم واحد يكون هو سامعا مبصرا شاما ذائقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا مشتهيا نافرا الما فرحا كارها مريدا قادرا فاعلا لانا اذا أبصرنا لون شيء حكمنا بانه حلو أو مر أو حار أو بارد والحاكم على الامور لا بد أن يكون مدركا لها فلا بد اذن من أمر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات ولانا اذا تخيلنا صور المحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذاك الخيال كان تخيلا لهذا المحسوس وذلك يقتضي وجود شيء يكون الحس والخيال حاصلين له اذ يمكن أن يحكم على الصورة الخيالية بانها خيال لهذا المحسوس ولانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقة في هذا الشخص الانساني وبعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكليات والجزئيات معا ولانا اذا تخيلنا شيئا اشتهيناه او غضبنا ويلزم من ذلك أن يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا آخر لم يلزم من التخيل حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا أن يصير عمرو مشتهيا له فثبت من هذا انه لا بد في الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة أصناف هذه الادراكات فثبت أن يكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني (وجوابه) انا لا نسلم انه ليس في البدن جسم أو جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز أن يكون في البدن قوة تستخدم سائر القوى ويجتمع عنده الادراكات ولا بد لابطال ذلك من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم أنه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه أن تكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني لجواز أن يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكثيف آلة له وتكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن أين يلزم أن تكون تلك الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطلوب (الوجه التاسع) لو كان محل العلم من الانسان جسما أو جسمانيا لكان ذلك المحل منقسما لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان منقسما لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا يضاده ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والبياض في جسم لكن السواد في جزء والبياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء وجاهلا له في حالة واحدة وانه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم ليس بجسم ولا جسماني بل هو أمر مجرد وهو المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم ان كل جسماني منقسم ولو سلم فلا نسلم انه لو كان منقسما لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز أن يكون قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجانب الآخر قولهم لان الشيء في محل لا يضاده ضده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء

الضاد انتفاء المانع على انه قول بحكم المشقات التى يتحملها اكثر ابناء العالم لاجل امر ثم انها انما
هى لنيل الحصول على امر آخر لماذا وقع على سبيل كمالها او انها يصعد تركها ثم من حيث ان الشخص قد
يكون الشخص الواحد مائلا الى شئ وساهيا عنه فى حالة واحدة بل الا ادم كونها الواحد مجرد من
مطالبا لشئ وساهيا عن الآخر وساهيا عنه ولا يشعر به ثم يستفرغ من الشهوة الذى وقعت بها من
الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكرنا من الدليل لجاز ان يقوم بما يعد قوى القلب الشهوة
والغضب لا آخر انه يمتنع ان يكون الشخص الواحد مائلا الى شئ وساهيا عنه فى حالة واحدة
وهو ضرورى الاستحالة (الوجه العاشر) ما احتج به بعض متفلسفة الاسلام وهو ان كل جسم
موجود فهو متناهى المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا لما تقرر من برهان
تناهى الابعاد ولا شك انا نتصور مفهوم غير المتناهى من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم
الذى نتصوره كذلك انما نتصوره من جهة ما عدم نهايته من جهة المقدار وما عدم نهايته من
جهة المقدار والصورة الذهنية يجب ان تكون مطابقة لماله الصورة واللانهاية لا تحصل فى
الخارج الا مقارنة للمقدار واما العدد فلا بد ان يكون ذلك العدد مقارنا لماهيات اخرى
لامتناع قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصلا فى جسم او فيما يحل فى
جسم لوجب ان يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهى الا الجسم الذى يقترن
به مفهوم اللانهاية لكن يمتنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهى الابعاد
فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهى وكذلك الحال فيما يحل فى ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم
عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا فى شئ وامتنع ان يكون ذلك الشئ جسما او حالا فيه وجب
لا محالة ان يكون عند تعقلنا اياه حاصلا فى جوهر مجرد عن المادة الجسمية وهو المطلوب
(والجواب) انا لا نسلم ان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا فى شئ وانما يلزم لو كان
تعقلنا لحصول ماهية المعقول فى العاقل وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان هذا المفهوم يمتنع ان
يكون حاصلا فى جسم او ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقله فى جسم او ما يحل فيه
لوجب ان يكون ذلك الجسم او ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وانما يلزم ان لو كان حصول
مفهوم اللانهاية للجسم المتعقل له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك فان حصول الشئ
للشئ يقال له على انحاء متعددة كحصول المال لصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة
للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه المعانى يوجب الاتصاف دون بعض
وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول الا ترى انا نتعقل الوجوب والامتناع
الذاتيين مع امتناع اتصاف قوتنا المدركة بهما قوله اذ لا معنى للجسم الغير المتناهى الا الجسم
الذى يقترن به مفهوم اللانهاية غير صحيح بل معناه الجسم الذى يقترن به مفهوم اللانهاية
اقترانا موجبا لاتصاف ذلك الجسم به وايضا هذا الاستدلال يقتضى ان لا يتصور مفهوم
اللانهاية اصلا سواء كان المدرك جسما او مجردا اما الجسم فلما ذكره المستدل واما المجرد فلامتناع
كونه غير متناه لان المراد بعدم التناهى الذهاب الى غير النهاية لا سلب التناهى مطلقا الا ان
يقال فرق بين حصولها فى الجسم وبين حصولها فى المجرد فان الجسم من شأنه ان
يتصف بها فحصولها فيه يوجب عدم تناهيه بخلاف المجرد (الوجه الحادى عشر) انا اذا حكمنا

على

على السواد والبياض مثلا انهما ضدان فالحاكم عليهما بذلك لابد من تصوره لكل واحد منهما وجعله لهما معقولا واحدا والا لما امكنه ان يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الواحد جسمانيا أو جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فينفرد كل من الجزئين باحدهما فليس لاحد الجزئين الحكم الواحد على جميعهما اذ لا يحكم على الجميع الا من حضره الجميع فمن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسمانى فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما فالحاكم بمضادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسمانى وهو المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم انه لو كان الحاكم جسما أو جسمانيا لوجب أن يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة السواد وصورة البياض متضادتين متمانعتين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينيهما فقط (ولو سلم) حصول التضاد بين صورتيهما ولكن لا نسلم ان كل جسم أو جسمانى لا يحضره الجميع ولم لا يجوز ان تكون قوة جسمانية تخدمها سائر القوى الجسمانية فترتسم صور الاضداد فى القوى الخادمة وتصير تلك الصور حاضرة للقوة المخدومة وتلحظها من هناك

❋ (الوجه الثانى عشر) القوة العاقلة التى هى النفس الناطقة تقوى على افعال غير متناهية ولا شئ من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شئ من القوى العاقلة بقوة جسمانية فهى مجردة وهو المطلوب (أما) الصغرى فلانا نجد كل واحد منا يقوى بقوته العاقلة على ادراك مراتب الاعداد والاشكال التى كل واحدة منهما غير متناهية (وأما) الكبرى فلما سيجئ من ان القوة الجسمانية لا تقوى ان تفعل فى زمان غير متناه سواء كان ذلك الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا ان تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه (وجوابه) انا لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية بل هى لا تقوى على فعل اصلا فضلا عن ان تقوى على افعال غير متناهية فان التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن واهب الصور وهذا انفعال لا فعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى ❋ على انفعالات غير متناهية ولا شئ من القوى الجسمانية بقوية عليها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حينئذ نمنع الكبرى فان الجسمانيات جاز ان تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة فى اجرام الافلاك فانها تنفعل عن العقول دائما عندهم ولئن سلمنا انها تقوى على الفعل لكنا نقول ان أردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية انها تقوى على ان تفعل فى الوقت الواحد افعالا غير متناهية فهو باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا بانه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة (وان) أردتم انها لا تنتهى الى حد الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فسلم ولكن لا نسلم حينئذ الكبرى فان القوة الجسمانية أيضا تقوى على أفعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية لا تنتهى فى تخيل الاشكال الى حد الا وهى تقوى على تخيل اشكال أخر بعد ذلك ❋ (فان قيل) كل واحدة من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهاؤها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال أبدا لامتناع العدم عليها (قلنا) لا نسلم ان القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها

ممنوع وسيأتي الكلام على دليله ان شاء الله تعالى ولئن سلمنا ان القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية أبدا ولكن لا نسلم ان لا شئ من القوة الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية أبدا وما ذكر والبيان ذلك فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها فانها قوى جسمانية مع كونها قوية على أفعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لا ندعي ان شيأ من القوى الجسمانية لا يقوى على أفعال غير متناهية أصلا بل نقول ان شيأ منها لا يقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير افاضة التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها على التحريكات الغير المتناهية لما يفيض عليها من تأثير العقل لانا نقول لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز ان يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات

﴿فصل﴾ في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليه بوجهين أحدهما ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آلة به لاكتساب كمالاتها فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العلة المفيدة لوجودها وهي المبادي المفارقة الممتنعة العدم (وجوابه) انا لا نسلم ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم وما ذكروا من الادلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها ولئن سلم انها غير منطبعة في الجسم فلا نسلم قوله انه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جاز ان يكون له مدخل في بقائها أيضا وقد تقرر هذه الحجة بوجه أبسط فيقال لو عدمت النفس بعد وجودها لكان عدمها اما لذاتها واما لغيرها أولا لسبب أصلا والكل باطل فعدم النفس بعد وجودها باطل أما انه ليس عدمها لسبب اصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا أو عدميا لابد له من سبب بالضرورة وأما انه ليس لذاتها فلانها لو اقتضت عدمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه وأما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما ان يكون وجوديا أو عدميا لا جائز ان يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودها فلعدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا شأنه فاما ان يكون معدما لها لممانعتها او مزاحمتها على محلها أو مكانها أولا يكون (والاول) باطل سواء كان المانع المزاحم ضدا أو لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له محل كالاعراض أو مكان كالاجسام وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني باطل أيضا فان ما لا يمانع بنفسه اما ان يستدعي وجود ممانع أولا يستدعي فان لم يستدع فليس بعدم فانا نعلم قطعا ان العلة المعطية لوجود الشئ اذا كانت باقية ولا مانع من حصوله بمزاحمته على محل أو مكان فلابد ان يكون ذلك الشئ موجودا معها فان استدعى وجود ممانع فذلك محال لان وجود الممانع للنفس على المحل أو المكان ممتنع لامتناعهما للنفس فاذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يقتضي وجوده ولا جائز ان

يكون

يكون ذلك الغير المعدم للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم شئ لوجوده مدخل فى وجودها
لان ما ليس لوجوده مدخل فى وجود الشئ لا يوجب عدمه عدم شئ فذلك الشئ لا يجوز ان
يكون علتها المقتضية لوجودها لان العلة المقتضية لوجودها هى المبادى المفارقة وهى لا تنعدم
لاستلزامه انعدام الواجب ولا العلل الثلاث الباقية لان النفس بسيطة وأثر للوجب ولم يبق
الا الشرط وذلك الشرط لا يخلو من ان يكون جوهرا أو عرضا فان كان عرضا فاما ان يكون
محله غير النفس أو النفس والكل باطل أما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا ان الجوهر المباين
للشئ الذى ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وأما كونه عرضا غير قائم بالنفس فهو أولى من
الجوهر فى ان لا يكون عدمه معدما لها (وأما) كونه عرضا فى النفس كالامور الادراكية
كالافعال والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض اما ان لا يشترط فى اعدامه للنفس
انقطاع العلاقة بينها وبين البدن أو يشترط فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض
بان تعدم النفس بعدمها هى الاعراض التى تكون كمالا للنفس فيلزم ان لا تبقى النفس
العديمة الكمال مع البدن كما لا تبقى بعد موته اذ لا يتصور استقرار وجود الشئ دون شرطه ولو
كانت كمالات النفس شرطا فى وجودها لكانت الاعراض المضادة لكمالها جديرة بان تعدمها
وتبطلها كالجهل المركب والانفعالات عن البدن فيلزم ان لا تبقى نفس شريرة مع وجود هذه
الاعراض المنافية للاعراض المكملة لها لا فى حال تعلقها بالبدن ولا فى حال عدم تعلقها به
والواقع خلاف ذلك وان اشترط فى كون العرض القائم بها معدما لها قطع العلاقة بينها وبين
البدن فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض فى الموضوع أو الصورة فى المادة أو
الجسم فى المكان بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس وتغير الاضافة لا يوجب تغيرا فى
الشئ الذى هى له فلا يكون انقطاعها مبطلا للنفس واذا لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل فى
عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها
فما كان يختلف تأثيرها فى ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم
عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه (وجوابه) ان يقال انه يجوز ان يكون المعدم
وجوديا ويكون اعدامها لممانعتها ومزاحمتها اما على محلها أو مكانها (قولهم) وقد تبين ان النفس
جوهر ليس بجسم ولا جسمانى (قلنا) قد عرفت انه لم يتبين بأدلتهم ما ذكروه لعدم تمام شئ من
تلك الادلة ولو سلم لكن لا نسلم ان المعدم الغير الممانع على المحل أو المكان لا يستدعى وجود
ممانع على المحل أو المكان لا يكون معدما (قولهم) ان العلة المعطية لوجود الشئ اذا كانت باقية
ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمته على محل أو مكان فلا بد ان يكون موجودا ممنوع وانما يكون
كذلك لو كان المانع منحصرا فى الممانع على المحل أو المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان عدميا
لكان عدم شئ لوجوده مدخل فى وجودها لجواز ان يكون أمرا معدوما فى نفسه لا عدما لشئ
آخر (والتفصيل) فيه ان العدمى والوجودى قد يقالان بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال
الوجودى لما يكون ثبوته للموصوف بوجوده له كالبياض والسواد والعدمى بخلافه كالامكان
والحدوث وقد يقال العدمى لما اعتبر فى مفهومه العدم والوجودى بخلافه وقد يقال العدمى
بمعنى العدم فيكون الوجودى فى مقابله بمعنى الوجود (فان) اريد بالوجودى والعدمى المعنى

الاول فـاذ كرناه من المنع متجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثانى مع انه لا انحصار للاشياء فيهما
بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون العدم وجوديا أن يكون عدميا بهذا المعنى اى انتفاء المعدم رأسا وكذا يتجه
المنع المذكور ان اريد المعنى الثالث اذ لا يلزم من اعتبار العدم فى مفهوم الشئ ان يكون ذلك
الشئ عدما لامر (وان) اريد المعنى الرابع فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدم
أمرا آخر غير الوجود والعدم مع ان ماذكر فى بيان كون المعدم غير وجودى لا يناسب هذا المعنى
(وان) اريد بالوجودى الوجود وبالعدمى العدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار
أيضا (ولانسلم) ان الجوهر المباين للشئ الذى ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه
المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان الجوهر المباين للشئ الذى ليس بعلة له لا يكون شرطا
فاثباتها بها دور ويمكن المناقشة فيه ولا نسلم ان العرض الغير القائم بالنفس أولى من الجوهر
المباين فى أن لا يكون عدمه معدما لها ثم قوله فان لم يشترط فيه ذلك فأولى الاعراض بان
تعدم النفس بعدمها هى الاعراض التى تكون كمالا للنفس كلام خطابى بل شعرى لا يقوم
لاثباته شبهة فضلا عن حجة وأيضا لم لا يجوز أن يكون البدن شرطا لوجود النفس من المبدأ
بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا كما جاز كون البدن ببعض حالاته معدا لوجود
النفس من المبدأ وما الدليل على ان العلاقة بينهما اضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو
التدبير والتصرف فيه هذا كله اذا جرينا معهم على أصلهم من نفى القادر المختار (وأما) على
أصلنا فالمبدأ مختار يعدم بمجرد ارادته (والقول) بان العدم نفى محض لا يصلح أثرا للمختار قد
عرفت ضعفه فيما مر (وثانيهما) انها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل
وفاسدة بالقوة لان كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فساده
باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة أى له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا
يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا تبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو
قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفا به والا لم يكن قابلا له
فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها هو اما محل لها أيضا
كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية
اما مركبة من المادة والصورة واما حالة فى المادة فلا تكون النفس مجردة هذا خلف فان
(قلت) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد
ولم لا يجوز أن يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها (قلت) كون
الشئ محلا لاستعداد وجود ماهو مباين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشئ انما
يكون محلا لاستعداد وجود ماهو متعلق القوام به أى مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد
فساده أى مستعد العدمه عنه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه
بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث
يكون متصفا بعدمه عنه اذا فسد باقيا بعينه والنفس الناطقة وان كانت مجردة فى ذاتها لكنها
متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا
لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد

منسوبا

منسوبا أولا وبالذات الى تعلقها أعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز أن يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز أن يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) انا لا نسلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحصل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فيجوز أن تكون استعداد فسادها قائما به فلا يلزم كون النفس مادية (ولو) سلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد ولكن لا نسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعداد فسادها جسما أو مادة جسمية وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون مجردا قائما بنفسه أو محلا للنفس أو جزءا منها محلا لجزئها الآخر (لا يقال) اذا كان ذلك المحل الباقي مجردا قائما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس ولا جزءا منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا خلف ومع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا) نقول لا نسلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانا وتكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي تعلق كان ويجوز أن يكون المشار اليه بانا والمدبر في البدن مركبا من جوهرين أحدهما حال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لان مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقا (والامام) حجة الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بان كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما ان ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشيء الذي يكون محلا لامكان وجود ما يحدث قابل للوجود الطارئ على معنى انه يكون وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشيء الذي يكون محلا لامكان عدم ما ينعدم قابل للعدم الطارئ على معنى ان عدم الامر المنعدم يكون عنده والقابل يجب احتماعه مع المقبول والامر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم فتعين ان يكون فيه أمر يقبل العدم الطارئ يكون هو

حامل امكان ذلك العدم قبل طريان العدم فيلزم تركب النفس من حامل امكان العدم والمنعدم عنه مع ان النفس بسيطة لاتركب فيها وان فرض فيها تركب فنحن ننقل الكلام الى المادة التى هى الاصل الاول اذلابد أن تنتهى الى أصل لايكون فيه تركب والالزم تركبها من أمور غير متناهية فنحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس (ثم قال) ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو ان قوة الوجود للشئ تكون قبل وجود الشئ ولايجامعه فان قوة الابصار للسواد مثلا موجودة فى العين قبل ابصار السواد بالفعل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشئ البسيط لكان امكان العدم حاصلا لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود أيضا حاصل قبل العدم فان ما امكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع فى الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل وذلك يؤدى الى أن يكون الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ماذكره من الدليل ومنشأ التلبيس وصفهم الامكان وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه هذا ماذكره وفيه نظر (أما أولا) فلان ما أورده من التقرير الثانى لايطابق كلام القوم فى هذا المقام مع انه فى غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة فى المعنى الاول والامكان فى الثانى فان أريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل فلا نسلم ان الشئ البسيط لو انعدم لكان امكان الوجوب حاصلا قبل العدم (قوله) فان ما أمكن عدمه فليس بواجب الوجود لايفيد المطلوب لان اللازم منه هو امكان الوجود بمعنى مقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمطلوب والمطلوب امكان الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بلازم وان اريد ما هو مقابل الوجوب والامتناع فلا فساد فى اجتماعهما مع الوجود بالفعل بل يجب الاجتماع لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لاينفك عنها بحال (وأما ثانيا) فلان الظاهر من تقريره الاول ان ماذكره استدلال بامكان عدم شئ عن آخر وامكان عدم شئ عن آخر وان لم يقتض وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكانه لكن عدم الشئ عن آخر يقتضى كون ذلك الآخر محلا للمنعدم عنه قبل الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الموجود عما ليس محلا له غير معقول ولايتصور كون الشئ العدم محلا او وجود خارجى فتعين كون ذلك المحل موجودا خارجيا ولايضره كون الامكان اعتباريا عقليا بل الصحيح فى الرد عليه أن يقال سلمنا ان امكان عدم شئ عن آخر يستدعى محلا يجامعهما لذلك العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل (وأما) ما لايتعلق وجوده بمحل فليس له الا امكان عدمه فى نفسه ومحله ليس الا ذلك الشئ المنعدم واتصافه بعدمه فى نفسه وكونه قابلا له لايقتضى وجوده مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشئ بعدمه فى نفسه ان يبقى ذلك الشئ محققا ويحل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم بالاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشئ ينعدم بطريان الفساد على ماقررناه فيما سبق (فان قلت) كل حادث فهو متعلق الوجود بمحل لانه لابد من استعداد سابق على وجوده ولابد لذلك الاستعداد من محل ولايجوز أن يكون محله ذلك الحادث لان الاستعداد أمر وجودى لايجوز قيامه بالمعدوم ولا أمرا مباينا لاستحالة قيام استعداد الشئ بما يباينه فتعين ان يكون محله شيئا

يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل و ينـدفع الجواب (قلت) لا نسلم ان كل حادث لا بدله من استعداد سابق على وجوده فانه مبنى على ان المبدأ موجب لا مختار وقد عرفت انه غير ثابت (ولو سلم) ان كل حادث لا بدله من استعداد سابق على وجوده فلا نسلم كونه وجوديا وانه يمتنع قيامه بذلك الحادث وان سلم ذلك فلا نسلم قيام استعداده بمحله فان النفس عندهم حادثة وليس استعداد وجودها قائما بمحلها اذ ليس لها محل عندهم بل انما يقوم استعدادها بالبدن الذى تتعلق به النفس تعلق التدبير والتصرف

﴿فصل﴾ فى ابطال قولهم بنفى البعث وحشر الاجساد واعلم ان الاقوال الممكنة فى أمر المعاد لا تزيد على خمسة وقد ذهب الى كل واحد منها جماعة (أحدها) ثبوت المعاد الجسمانى فقط وان المعاد ليس الا لهذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة وهم أكثر أهل الاسلام (وثانيها) ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين الذين ذهبوا الى أن الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعادين الروحانى والجسمانى جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالى والحليمى والراغب وأبى زيد الدبوسى وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شئ منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بمذهبهم لا فى الملة ولا فى الفلسفة (وخامسها) التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال فى مرضه الذى توفى فيه انى ما علمت ان النفس هى المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هى جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنقدم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التى بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم فى أمر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحانى (الثانى) نفى المعاد الجسمانى (أما المقام الاول) فتقرير كلامهم فيه هو انهم قالوا ان للنفوس الانسانية لذة وألما روحانيين لان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى البدنية كمالا وآفة تختصان بها فان للذائقة كمالا هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هى شئ حلو أو كانت حادثة فى العضو لا عن سبب خارجى فان كليهما فى افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح الملسة الناعمة فكذلك للنفس الناطقة التى هى جوهر عاقل كمال وآفة يختصان بها وكمالها أن يتمثل فيها صور الموجودات مبتدئا من المبدء الاول جل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهيآتها وقواها ثم ما دون ذلك الى أن يتمثل فيها صور جميع معلوماته المترتبة تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام وآفتها هى أن تكون منتقشة بضد ما هو الواقع وأوردوا عليهم بان تمثل المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذت به عند وجدانه وتألمت بحصول الجهل المضاد له فان كل قوة تلتذ بكمالاتها

وتشتاق الى حصولها وتتألم بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتألمها بالظلمة وأجابوا بان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها والالتذاذ بها عند وجودها واضداد الكمال لما كانت مستقرة لوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المنافي مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالخدر اذا عرض على النار فانه لا يحس بالالم فاذا فارقت البدن وانحط عنها شاغله شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالخدر المعروض على النار اذا زال خدره دفعة ثم ان النفس اذا حصلت ماهو كمال لها في حيوتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس وكونه آلة لها بطلان مزاجه بقي كمالها المكتسب فيها لان جوهر النفس الذى هو العلة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة لما عرفت فيما سبق من أن النفس باقية بعد خراب البدن و العقول الفعالة وهى العلل الفاعلة له باقية أيضا ومتى كانت العلة القابلة والفاعلة للشئ موجودتين وجب حصول ذلك الشئ والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا ظاهر الاستحالة فثبت أن ماهو كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة البدن اذا حصلته حال تعلقها به ولا شك فى أن هذا الكمال خير بالقياس اليها وانها مدركة لحصوله فهذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير فاذن هى ملتذة بذلك بعد المفارقة وكذلك حال التألم فان النفس اذا عرفت فى حيوتها الدنيا بالاكتساب النظرى أن لها كمالا ولم تكتسبه بل اكتسبت ما يضاده وهو الجهل المركب أولم تكتسب شيأ منهما بل اشتغلت بما صرفها عن الكمال من الامور الدنيوية واللذات الحسية فاذا فارقت تألمت بنقصانها لاشتياقها الى الكمال المعشوق منها وعدم الاشتياق فى حيوتها الدنيا الى كمالها المذكور وعدم التألم بعدمه لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من اللذة الجسمانية لوجوه (الاول) انه كما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية اشرف من المدرك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى و ثم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق والتالى مثله (أما) الشرطية فلان اللذة هى ادراك الملائم وأما ان المقدم حق أما الجزء الاول منه فلان القوة الجسمانية لا تدرك الا السطوح والظواهر مقتصرة عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشئ وباطنه وتميز بين الماهية وعوارضها وتفصل بين الجزء الذاتى والعرضى [illegible] ظاهر فى الادراك ولا شك ان الادراك الذى لا يقتصر على شئ أقوى من المقتصر عليه (واما) الجزء الثانى منه فان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك شيأ من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين فى الشرف بون بعيد جدا (الثانى) من تلك الوجوه انه لو لم تكن اللذة العقلية أقوى من اللذة الحسية لكان حال البهائم [illegible] ماهو [illegible] حال الملائكة أو أطيب والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله (الثالث) ان اللذة الغالبة وهو فى أمر حسى كالشطرنج والنرد وما يجرى مجراهما من اللعب مؤثرة [illegible] الاستظهار فى شئ من ذلك

ذلك يوجب له ان يكون غالبا اذا عرض له مطعوم أو منكوح ربما رفضهما وان لذة نيل
الحشمة كالجاه وغيره مؤثرة أيضا عليها فان كبير النفس عالى الهمة يختار ترك كثير من اللذات
الحسية على ترك ذلك وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة مؤثرة عند الكريم
على لذة المتمتع به وكل ما هو آثر عنده شخص فهو ألذ بالقياس اليه فهذه اللذات الباطنة مستعلية
على الحسية الظاهرة واذا كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعلية على اللذات
الحسية فالعقلية في استعلائها عليها أولى وقس على ذلك حال الالام وتفصيل كلامهم في أحوال
النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو أن النفس ان اكتسبت
الاعتقادات الحقة فان لم تكتسب بمقارنة البدن هيآت رديئة وأخلاقا ذميمة توجب الميل الى
الشهوة البدنية واللذات الحسية التذت بوجدان ذاتها كذلك التذاذا باقيا وابتهجت بادراك
كمالاتها ابتهاجا سرمديا كالمؤمن المتقى على رأينا وان اكتسبت هيآت رديئة بملابستها البدن
ومباشرتها الرذائل المقتضية للطبيعة وميلها الى المشتهيات الفانية تألمت تألما عظيما اشتاقت
الى مشتهياتها التي ألفتها وقد حيل بالموت بينها وبين ما تشتهي فتكون كالعاشق المهجور الذي
لم يبق له رجاء الوصول ولكن هذا التألم لا يدوم بل يزول آخر الامر لان نسبة الهيآت التي
حصلت لها بملابسة الامور البدنية وهي تزول بزوال ما استفيدت منه من الامزجة والافعال
وهذه الهيآت مختلفة في شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطؤه ويختلف التعذب بها
بعد الموت في الكم والكيف وهذا كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم تكتسب الاعتقادات الحقة
فان عرفت بالاكتساب النظري أن لها كمالا تألمت بعد المفارقة لاشتياقها الى الكمال الغائب
عنها سواء اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة له من حيث الماهية وان كانت معترفة به من
حيث الآنية أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة
عنه أو لم تشتغل بشئ لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه واسوؤهم حالا هم
الذين اكتسبوا ما يضاد الكمال لانهم يتعذبون دائما بخلاف الباقين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان
تلطخت بهيآت بدنية رديئة تألمت بها أيضا على حسب رداءة تلك الهيآت وان لم تتلطخ
لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكن التألم الذي بسبب تلك الهيآت لا يدوم بل يزول بزوال تلك
الهيآت الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري أن لها كمالا فان تلطخت بهيآت رديئة
اكتسبتها بملابسة البدن تألمت مدة بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم يزول التألم بزوال
تلك الهيئة وان لم تتلطخ فهي من أهل السلامة وان لم تكن من أهل السعادة لخلوها عن أسباب
اللذة والالم والخلاص فوق الشقاء فهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة
هي نفوس البله وهم الذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري
مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء والزهاد وبعضهم ذهب الى أن أمثال هذه النفوس متعلق
بأجسام أخر لانها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك اذ لا معطل في الوجود ولا تدرك غير
الجسمانيات حتى تستغني في ادراكها عن جسم يكون موضوعا لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك
فلابد من أن تتعلق بأجسام أخر لا على ان النفس بعد المفارقة عن البدن تصير نفسا لجرم آخر
مدبرة له فان ذلك عين مذهب التناسخ وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون موضوعا

لتخيلاتها فان التخيل لا يمكن الا بآلة جسمانية ثم تخيل الصور التى كانت معتقدة عندها فان كان اعتقادها فى نفسها وأفعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما اعتقدتها فى حياتها الدنيا والا فشاهدت العقاب كذلك والجسم الذى تتعلق به هذه النفوس اما أجرام سماوية أو أجرام متولدة من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم انه اضطرب قول الشيخ أبى على فى قدر العلم الذى يحصل به السعادات الاخروية ففى بعض كتبه اكتفى بالتفطن للمفارقات وفى بعضها قال وأما قدر العلم الذى تحصل به هذه السعادة فليس يمكننى ان انص عليه نصا الا بالتقريب (وأظن) أن ذلك ان يتصور الانسان المبادى المفارقة تصورا حقيقيا و يصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا و يعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى و يتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه و يتصور العناية وكيفيتها و يتحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها وأية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة هذا جملة ما يقولون به فى أمر المعاد الروحانى واعترض عليهم بانا لا نسلم ان اللذات ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وتحديدها به لا يدل على ان اللذات ما ذكر وانما يلزم لو كان حدا لها بحسب نفس الامر وهو ممنوع وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانفكاك أيضا ممنوع والاعتماد على التجارب الظنية غير مفيد لان الاستقراء وان كان لاكثر الجزئيات لا يفيد العلم لجواز وجود جزئى حالة بخلاف ما وجد بالاستقراء لا يقال عدم الانفكاك ضرورى حاصل بالتجربة لا نظرى يستدل عليه بالاستقراء ليتوجه عليه ما ذكر لانا نمنع الضرورة وأى دليل يدل عليها ثم ان سلمنا أن ادراك ما هو كمال لذة فى الجملة ولكن لا نسلم ان كل ادراك لكل ما هو كمال لذة بل اللذة انما هو ادراك الكمال الجسمانى فان ادراك الكمال الجسمانى يجوز أن يكون مخالفا بالحقيقة لادراك الكمال الغير الجسمانى ولا يلزم من كون أحدهما لذة كون الآخر كذلك ولو سلم ان ادراك الكمال مطلقا جسمانيا كان أو غيره لذة ولكن لا نسلم ان النفس باقية بعد خراب البدن وما استدلوا به عليه قد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤها بعد خراب البدن لكن كونها قابلة حينئذ الصور العقلية ممنوع لجواز أن يكون قبولها لها مشروطا بتعلقها بالبدن ولو سلم كونها قابلة حينئذ للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكروه معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات فلو كان ادراكها نفس اللذات لكانت متلذذة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها فى اللذات الجسمانية مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول شئ عند حصوله وأيضا اللذات الجسمانية أضعف من اللذات العقلية عندهم بل لا نسبة للذات الحسية الى اللذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها

ضعفها ما نعمة من تلك اللذات العظيمة النفسانية وقد يجاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك
فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل الجاهل بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا
لتلك الشرائط ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذات فانا نرى كثيرا من
المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها أشد ابتهاج و يؤثرون الاشتغال
بمذاكرتها على ملاذ الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعوم ما أو منكوح ما هذا (ثم قولهم) ان الالم
الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيآت الرديئة التي اكتسبتها بملابسة البدن تزول
عاقبة الامر بزوال تلك الهيآت لا يستقيم على أصولهم فان القابل لتلك الهيآت النفس
والفاعل لها هو المبادي المفارقة وعندهم ان العلة القابلة والفاعلة للشيء اذا كانتا موجودتين
وجب وجود ذلك الشيء كما ذكروه في بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيآت
حتى يزول بزوالها التألم الحاصل بسببها وكونها حاصلة بملابسة الامور البدنية من الافعال
والامزجة لا يوجب زوالها الان ما ذكر من ملابسة الامور البدنية معد لحصول تلك الهيآت
وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد يجاب عنه بان النفس بمفارقة البدن
لم تخرج عن ان تكون منفعلة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجددات مستندة
الى الحركات الفلكية وأقلها ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قرنا بعد قرن على
الدوام والاستمرار ولا يبعد ان يكون التلاحق المذكور موجبا لاحوال تتجدد لكل نفس
من النفوس المفارقة أو لبعضها توجب تلك الاحوال استعداد الزوال تلك الهيآت عنها
فتزول عند تمام استعدادها لزوالها وليس كل ما يحدث عن علة في قابل واجب الدوام
والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له
استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية فينعدم عن القابل وان
كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد ورد هذا الجواب بانه لما جاز زوال
الهيآت النفسانية في الجملة بزوال استعداد النفس جاز ان تزول ادراكاتها أيضا فلا يحصل
الجزم باستمرار اللذة أبدا في النفوس التي حصلت الاعتقادات المطابقة ولا الجزم باستمرار الالم
في النفوس التي حصلت الاعتقادات الغير المطابقة ثم فرقهم بين الجاحدين والمعرضين والمهملين
بان ألم الجاحدين مؤبد دونهما غير صحيح لان سبب الالم في الاقسام الثلاثة هو الشوق الى
الكمال الفائت ولا فرق بين الثلاثة في هذا السبب فالذي أوجب انقطاع عذاب البعض دون
البعض والحكم بانقطاع شوق المهملين والمعرضين دون الجاحدين تحكم باطل (فان قلت)
الفرق بين فان الجاحدين فيهم اعتقادات باطلة مضادة لكمالهم دونهما (قلت) الاعتقادات
المضادة للكمال ليست مستندة الى البراهين فلم لا يجوز زوالها ولم يحكم بوجوب بقائها حتى يدوم
التعذب بسببها وأيضا فان المشتاق الى الشيء غير الواصل اليه انما يكون معذبا اذا كان جازما
بكونه غير واصل والنفوس ذوات العقائد الباطلة قبل المفارقة تعتقد كون تلك الاعتقادات
علوما فان بقي هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم تتألم بفقدان الكمال اذ لا شعور لها بفقده لان
الغرض انه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فتزول
تلك الاعتقادات الباطلة أيضا والا فما الفرق فلا يحصل لها الالم اصلا فضلا عن الالم السرمدي

وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات اوهاما ولا يلزم منه نفي التألم لا لان النفس لا تشتاق الى الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما ادركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق للواقع ورجت الوصول الى ما ادركته فانها بالاستحالة تفقد مارجته بعد الموت فتخيب وتصير معذبة بفقدان مارجت الوصول اليه وفيه نظر لان اللذة عندهم كما مر ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير وفائدة قولهم عند المدرك على ما صرحوا به هو ايذان بأن المعتبر في اللذة كماليته وخيريته في اعتقاد المدرك لا في نفس الامر حتى لو لم يكن الشئ كمالا وخيرا في نفس الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كماليته وخيريته يلتذ به فلو لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقادا ان ما ادركه حق مطابق للواقع لزم ان يلتذ بما ادركه ويكون من أهل السعادة فلا أقل من ان يكون له لذة مخلوطة بالم فقدان مارجت الوصول اليه ولا يقولون به بل يزعمون ان الم هو الالم الشديد الذي لا الم فوقه ثم ان نفوس البله والصلحاء قد اعتقدت في حيواتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الفائت فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق امثال تلك النفوس باجسام أخر بانها ان لم تتعلق تكون معطلة ولا معطل في الوجود ممنوع بمقدمتيه فانها تشعر بذواتها او وجودها ولا تكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فهو في حيز المنع أيضا (وأيضا) جعل جرم الفلك آلة لتخيلات نفوس البله والصلحاء غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة لبعض تلك النفوس أولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحدة من النفوس أو لا يكون شئ منها آلة لشئ من تلك النفوس والقسم الاول ظاهر الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتخيلاتها وبالجملة فاكثر ما ذكروا في هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا تليق بالمواضع العلمية ثم انا نقول لسنا ننكر على الحكماء من جهة انهم اثبتوا المعاد الروحاني واللذات والآلام العقليتين وكونهما أعظم من الحسيتين فان المهرة المتقين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن ان يوجد في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام ما يشير الى ذلك وانما ننكر عليهم من جهة انهم انكروا المعاد الجسماني واللذات والآلام الجسمانية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب تأويلهما وصرفهما عن ظاهرهما (قال) الامام الرازي انا لا ننكر اللذة العقلية ولا انها أقوى من غيرها ولكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالادلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان أحدا لو حاول الدلالة على طعوم الاشياء وروائحها لتعذر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بثبوتها وهذه اللذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى التصديق الجازم بها الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسدية وانجذابه الى المعارف الالهية أتم كان حظه منها أوفى ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرة بعد أخرى ما قوى ايماننا بها وسكن نفسنا اليها والظاهر من الحكماء انهم ما ذكروا الوجوه التي حكيناها عنهم الا لتكون جارية مجرى المنبهات

والمشوقات

والمشوقات وأنا أزيد عليها فأقول الكمال لذاته محبوب بالاستقراء فإن كل حرفة نفسية أو جسمية فإن الكامل فيها راجح في الحب على الناقص ولما كان مراتب الكمال كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان الكمال الأقصى ليس إلا لله تعالى فالحب الشديد ليس إلا له ثم إن شدة الحب تفيد حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب والالتذاذ بإدراك المحبوب ويدل عليه الاستقراء فشدة حب الله لا بد وأن تورث هاتين الحالتين وأصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فناء ولما كان الكامل بالنسبة إلى الأكمل لا يعد كاملا كذلك حب الكامل بالنسبة إلى حب الأكمل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد إلا لله تعالى فلا تطمئن القلوب إلا بذكره كما قال عز من قائل ألا بذكر الله تطمئن القلوب والذي ظنه الأغمار من أن العلم بالأمور العقلية كلها أسباب اللذة فهو خطأ بل اللذة لا تحصل إلا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم إن العلم بالله تعالى لما لم يحصل للعقول البشرية إلا بواسطة العلم بأفعاله فكلما كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمته أتم كان حبه والالتذاذ بحبه أتم قال رحمه الله فهذا ما عندي في هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقريره هو أنهم قالوا الأبدان البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة بأجزاء العناصر ثم إنها لا تعاد أصلا وما ورد به الشرائع من إثبات المعاد الجسماني واللذات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة أمثال ضربت على حد أفهام الخلق لبيان المعاد الروحاني وأحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان لأن الأنبياء عليهم السلام مبعوثون إلى كافة الخلق وأكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية واللذات العقلية وذلك كالآيات المشعرة بالجهة والجسمية (قلنا) إنما يصح التأويل والصرف عن الظاهر إذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الآيات المشعرة بالجهة والجسمية فإن الأدلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدليل القطعي بل أكثر الآيات والأحاديث الواردة في ذلك تمتنع حملها على التشبيه والتمثيل يشهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها أن المعاد الجسماني إما بأن يعدم الله تعالى الأبدان وأجزاءها بالكلية ثم يوجدها بعينها أو يفرق أجزاءها ثم يجمعها ويعيد إليها الحياة وكلاهما يتضمن إعادة المعدوم بعينه (أما الأول) فظاهر (وأما الثاني) فلأن الإنسان المعين مشارك لسائر الناس في الإنسانية وممتاز عنهم في تعينه وتشخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائدا على ما به من الإنسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به فعند تفرق الأجزاء لا بد وأن تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصي فلا بد وأن يعيد تشخصه الذي انعدم وإلا لم يكن معيدا لذلك الشخص هذا خلاف الفرض فيلزم إعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولا) فلأن المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود إذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الإشارة إليه وهي ممتنعة لأنه لا هوية له فلا يصح عوده وإلا لكان الحكم بصحة عوده صحيحا (وأما ثانيا) فلأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثا) فلأنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع مشخصاته

لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود فى وقته الاول فكذا الملزوم (واما رابعا) فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء بدلا عنه ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التميز بين المبتدأ والمعاد لان التقدير اشتراكهما فى الماهية وجميع العوارض لا يقال لا نسلم ان الثانى يتضمن اعادة المعدوم بعينه ولم لا يجوز ان يكون تشخص زيد عبارة عن تشخصات اجزائه الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره وتكون تعينات تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والخلقة والشكل العارض للمجموع واذا جمع الله تعالى تلك الاجزاء وجعلها حية فقد أعاد زيدا من غير ان يكون هناك اعادة المعدوم بعينه لانا نقول لو كان الامر على ما ذكر لكان من الواجب ان يقال عند موت شخص وتفرق اجزائه العنصرية النارية والهوائية والمائية والارضية انها عين ذلك الشخص اذا لم يعتبر فى تشخصه الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التى لم ينعدم شئ منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب انا لا نسلم امتناع اعادة المعدوم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه مدفوع أما الاول فلانا لا نسلم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود قوله اذ لا بد من الحكم عليه من الاشارة اليه وهى ممتنعة لانتفاء الهوية قلنا ان اريد انتفاء الهوية مطلقا فى الخارج والذهن فممنوع وان اريد فى الخارج فمسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية فى الخارج امتناع الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كاف فى الاشارة العقلية وهى كافية فى صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العينى انما هو عند ثبوت الصفة له فى الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاء هويته لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصوره متصور أو يحكم عليه بشئ من الاحكام (وأما الثانى) فلانا لا نسلم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث وما له راجع الى تخلل العدم بين زمانى وجوده واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود بحسب زمانيه (وأما الثالث) فلانا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فان كل أحد يقطع بان ثيابه وكتبه اليوم هى بعينها التى كانت بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة (وأما الرابع) فلانا لا نسلم الشرطية بل وجود المثل بالمعنى المذكور محال اذ يلزم منه أن يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا فان قلت الحكم بامتناع اعادة المعدوم ضرورى وما ذكر من الوجوه فى صورة الادلة تنبيهات لا يضر منعها (قلت) ممنوع كيف وقد قال بجوازه جم غفير من العقلاء ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ثم ان سلمنا امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخر العمر وتلك الاجزاء قليلة جدا وهى المسماة بالروح فعند حضور الموت يأمر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التى هى الانسان بالحقيقة

من غير أن يقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم اعادة المعدوم أصلا ومنها انه لو أكل انسان انسانا وصار غذاء وجزأ من بدنه كما يقع في أيام القحط بل نقول لا حاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات وأكله الدواب وأكلها وأيضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها فالاجزاء المأكولة اما أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول وأياما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه وأيضا لا سبيل الى جعلها جزأ من كل منهما والعلم به ضروري ولا أولوية لجعلها جزأ من بدن أحدهما دون الآخر بقي أن لا يجعل جزأ لشيء من ذينك البدنين وذلك يبطل الاعادة بمعنى جمع الاجزاء (والجواب) ان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل فتجعل جزأ من المأكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز أن تكون الاجزاء الاصلية من المأكول استحال دما ثم منيا في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء أصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان تصير أجزاء أصلية لشخص آخر (لا يقال) الابدان الماضية غير متناهية والاجزاء العنصرية التي تجعل مادة لبدن الانسان متناهية فاذن لا بد أن تكون الاجزاء الاصلية لبدن اجزاء أصلية لبدن آخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية فانا قد أبطلنا فيما سبق أدلة قدم العالم وأيضا لا اجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة تقبضها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب ومنها لو صحت الاعادة بالتفسير المذكور لصح أن يكون الانسان من غير أب وأم والتالي باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه أن يكون تكونه لا من الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وأيضا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار بان تصير نباتا ثم يأكله الحيوان ثم يأكله الانسان أو نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمرئه فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا (والجواب) انا لا نسلم بطلان التالي قوله أولا لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه قلنا ان أريد بالجواز في قوله لجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي فمسلم ولا سفسطة وان أريد تردد الذهن فممنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسي الموجودة الآن انما تكونت من الاب والام فاذا انخرق الله تعالى العادة بايجاده من غير أب وأم استلب هذا العلم عن العقل ولا يخلفه وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر ما لم تستحل بان تصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمرئه ويصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا ممنوع بل المعلوم انما هو ان العناصر اذا استحالت في الاطوار المذكورة تصير انسانا وأما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلعل هناك طريقا آخر أو طرقا متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يعم الارض مطر في وقت البعث قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فلا بعد في أن يكون في الاسباب الالهية أمور جارية مجرى ما ذكر فان في خزانة المقدورات غرائب وعجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكاره

الى انكار سائر الامور الثابتة الوجود الخفية الاسباب كالسحر والنيرنجات والطلسمات ومنها
انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن يكون عود الارواح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول
بالتناسخ وانه باطل أو في عالم الافلاك وهو يوجب الخرق للافلاك وهو محال لانه لو صح
انخراقها لتحركت الاجزاء المتخرقة عن مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة
وتحركت الى مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة أيضا وهي ممتنعة على
الافلاك لانها لا تكون الا عن الجهة أو الى الجهة فتكون الجهة متحددة قبلها لا بها وقد ثبت
أن الجهة انما تتحدد بها أو في عالم آخر وهو أيضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا
العالم اذ لو وجد عالم آخر لحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط
والمركز والمحيط يجب أن يكون بسيطا والبسيط لا بد أن يكون شكله الكرة فيجب أن يكون ذلك
العالم كرة أيضا فيعرض بينهما خلاء سواء كانتا متلاقيتين أو متباينتين اذ الكرتان لا تتلاقيان
الا على نقطة واحدة وهو محال وأيضا لو كان في الوجود عالمان لكان في كل واحد منهما أرض
[illegible] ويلزم أن تكون الاجسام المتفقة الحقائق في أمكنة مختلفة الطباع أو يكون هنالك
[illegible] (والجواب) لا نسلم [illegible] القول باعادة الارواح الى الابدان في عالم
[illegible] يكون [illegible] اعادتها في ابدان أخر ولا نسلم امتناع انخراق
[illegible] على امتناع الانخراق في محدد
[illegible] امتناع وجود عالم آخر سوى هذا
[illegible] لا نسلم أن اختلاف الجهات
[illegible] لا نسلم أن المحيط يجب أن يكون
[illegible] على ما عرف في موضعه
[illegible] بحيث لا يكون بينهما جسم
[illegible] ممنوع وانه يجوز أن يكون العالم
[illegible] في ثخن ذلك الفلك
[illegible] الكواكب والعناصر
[illegible] ومن حاول تقدير الله
[illegible] ان [illegible] الى هذا العالم
[illegible]
[illegible] كل واحد منهما
[illegible] مختلفة بالطبع
[illegible] العالم الآخر
[illegible] العالم الآخر في الحرارة
[illegible] في الصورة المقومة
[illegible] لا يجب لاشتراك في
[illegible] في الصورة [illegible]

لا لانه لا حاجة في الحكمة [illegible] لا فيهما في الطرفين [illegible] لا لانهما في الطرفين ومتناهيه
لو ثبت انها لا تتناهى فاما ان يعني وجوب اللا لابعاد كالابعاد التي في الفلك الاولى والقائلون
بالمعاد الجسماني لا يقولون به [illegible] لان [illegible]
اذا كانت القوى الجسمانية تفيد آثارا متناهية في المدة [illegible] مستحيل لانها قوى جسمانية وكل قوة
جسمانية لا تفيد آثارا غير متناهية لا بحسب المدة ولا بحسب العدد لان القوة [illegible] في الجسم لا تقوى
ان تفعل ذلك في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان تفعل عددا
غير متناه سواء كان في زمان متناه او غير متناه لان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور
بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته ومخالفته اكثر واقوى
لانه انما عاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لانها في
مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسمانية من مبدأ معين ثم تحريكه
جسما آخر مثله لا انه بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها من ذلك
المبدأ بعينه لزم التفاوت في حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة
الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر
لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار الاصغر والمفروض انه
لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم
مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر تأثيرا لان القوى الجسمانية تنقسم بانقسام محلها فتختلف
باختلاف محالها في الصغر والكبر لكونها تتجزأ بتجزئها واما في قبول الحركة فالصغير
والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير
بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى
عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما
(والجواب) ان يقال لا نسلم ان بقاءها مؤبدا محال (قولهم لانه) انما يتصور اذا كانت
القوى البدنية تفيد آثارا غير متناهية في المدة مبني على تأثير القوى البدنية في الافعال المترتبة
عليها وذلك ممنوع فانه لا تأثير للقوى الجسمانية عندنا اصلا في الافعال المترتبة عليها
وانما الكل بخلق الله تعالى وليس لهم على تأثير تلك القوى في تلك الافعال دليل يعتد به
كما عرفت سابقا ثم لو سلم ان لها تأثيرا في تلك الافعال فلا نسلم استحالة ان تفيد القوى
البدنية آثارا غير متناهية في المدة والعدة وما ذكروا من الدليل عليه فمدفوع اما اولا
فلانتقاضه بالقوة الفلكية المحركة فانها محركة اجرامها حركات غير متناهية عندهم مع كونها
جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل كلي حتى يكون محركها
جوهرا مجردا لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به
ارادة وجود بعضها دون بعض والا يلزم الترجيح بلا مرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من
ادراكات جزئية تترتب عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند الا الى القوى
الجسمانية فيكون محركها جسمانيا مع لا تناهي حركتها (فان قلت) المبادي لتحريك
الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان ادراكها الجزئيات لما كان بواسطة نفوسها المنطبعة في

أجرامها كانت واسطة في صدور تلك الأفعال عن النفوس المجردة فلم لا يكون القوة الجسمانية
مؤثرة تأثيرا غير متناه فلا ينتقض الدليل بهما (قلت) المباشر القريب للحركات الفلكية
عندهم هو القوى الجسمانية المنطبعة في أجرام الأفلاك لا نفوسها المجردة إلا أن مباشرتها لها إنما
هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدأ المفارق فإنهم ذهبوا إلى أنه يتجدد منه على القوة
الجسمانية أمور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على
أنها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على أنها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل
بحسب انفعالاتها فالتحريكات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير
المتناهية في صورة النقض لأنه يمكن أن يقال لو صح الدليل المذكور لجرى في التحريكات الغير
المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية أيضا فإنه إذا فرض أن كل القوة
تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها يحرك جسما
آخر من ذلك المبدأ أيضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجزء
لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع الحركة الحاصلة منه فيلزم انقطاع حركة كل القوة
أيضا فإن قيل هذا النقض إنما يتم لو كان جزء القوة مستعدا لتلك الانفعالات الواردة على جميع
القوة وهو ممنوع قلنا هذا الدليل إنما يجري في القوة البسيطة المتشابهة الأجزاء فيكون جزء القوة
مستعدا لما يرد على الكل من الانفعالات وإلا لم تكن متشابهة الأجزاء ثم لما جوزوا تأثير
القوة الجسمانية مدة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادي
المفارقة فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية يفيض عليها العقل المفارق أبدا ويحصل لها انفعالات
غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية (وأما) ثانيا فلجواز أن يكون التفاوت
الذي لا بد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن تكون حركة الأصغر أسرع في
القسرية وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع لا يقال الاختلاف في السرعة والبطء يكون متفاوتا
بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة لأنا نقول اللازم من الدليل
هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم
الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واتحاد القوة بحسب
الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فإن قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي
التفاوت بحسب العدة والمدة وحينئذ يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والصغير في الطبيعية
فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسرية والكبير في الطبيعية وذلك لأنه إذا
وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فإما أن يكون زمانهما واحدا أو لا فعلى الأول
يقع التفاوت في العدة لأن الأسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في
المدة (قلت) نعم إن التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة لكنا نقول
يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي
السرعة فإذا جزئت حركة الجسمين إلى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الأسرع أكثر
عددا من حركة الأبطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وفلك البروج بل إنما
يلزم ذلك إذا طبقت آحاد أحدهما بآحاد الأخرى وذلك يتوقف على اجتماعهما في الوجود

دفعة

دفعة في الخارج أو في وجودهما في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما محال (وأما ثانيا) فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه فمتنع تقسيمها بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية ولو سلمتم ان القوى البدنية كذلك فلم لا يجوز ان لا تكون منقسمة بانقسام محلها وان تكون طبائع بسائط الابدان معاوقة عن تأثيرات تلك القوى فلا تكون نسبة المركين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لان قوة الكل وان كانت ضعف قوة الجزء لكن معاوق الكل ضعف معاوق الجزء فيجبر نقصان القوة نقصان المعاوق هنا وقد ذكر في ضعفه وجوه أخر لا حاجة للاطناب بذكرها بعد حصول المقصود بما ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر ولو أعادها الله تعالى لوجب ان يعيدها مؤلفة من هذه العناصر والا لم يكن ذلك اعادة البدن الذي كان بل احداثا لبدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لابد أن تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلابد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة لان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات النفسانية والبدنية دائما تعملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت (والجواب) أنا لا نسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحيوة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال أصلا فان ادعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة القاطعة على صحته وقصة الفرع والانبيق لا تدل على تركبه منها لجواز ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من غيران يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لابد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم تتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات وهو ممنوع وبيانه ان القوة الغاذية اما ان تقوى على ايراد بدل ما يتحلل من تلك الرطوبات أو لا تقوى عليه وايا ما كان يلزم أخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة معتد بها في الانتقاص والانحلال بالكلية أما اذا لم تقو عليه فلما ذكرنا في الدليل (وأما) اذا قويت عليه فلان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها أكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل أطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها حينئذ أقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون أقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله أطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة أكثر من التحليل في ابتداء الوجود (وأما) ايراد القوة الغاذية فسواء في الوقتين فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهي غذاء الحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سببا لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وهضمها فتكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة بسبب انتقاص الحرارة الغريزية ولا تزال تتأكد هذه الاسباب بعضها بالبعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتفنى الحرارة الغريزية لكون الرطوبات الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت حينئذ بالضرورة ولا يخفى عليك ان هذا مبني على تأثير القوى والطبائع فيما

ترتب عليها من الأفعال وقد عرفت ضعف هذا المبنى فيما سبق ونذكر والكل عندنا بخلق الفاعل المختار ويجوز أن لا يحلل شيء من أجزاء البدن بالحرارة وأن يحلل أو يرد بدل ما تحلل دائما فلا يلزم الموت ضرورة (ومنها) أن المادة الجسمانية عن ما يحويه الأبدان مجبلية ... لابد من حصول دوام الحيوة مع دوام الاستمرار وذلك خارج عن طور العقل (والجواب) أنا لا نسلم خروجه عن طور العقل وإنما يلزم ذلك لو كانت الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وهو ممنوع بل هي صفة يخلقها الله تعالى في الجسم من غير اشتراط بشرط فإنه تعالى أجرى عادته بخلقها عند اعتدال المزاج فإذا انحرف العادة فلا يبعد أن تحرق العادة بخلقها بدون اعتدال المزاج وإذا لم تكن مشروطة به لم يبق إلا الاستبعاد وهو لا يفسد في أمثال هذه المقامات حكي أن واحدا من منكري الحشر أورد هذه الشبهة على الأستاذ أبي إسحق الإسفرايني فأجابه بأن مثل هذه الحالة موجودة فيما يشاهد وذلك لأن الأطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتجري فيها وحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ إذا جعل في القدر والطبخ إنما يكون بالحرارة فدل ذلك على أن حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التي تغلي أو تكون قريبة منها ثم إنا لا نتألم بهذه الحرارة فإذا جاز أن لا تكون الحرارة القوية مؤلمة فلأن يجوز بقاء الحيوة معها أولى وأيضا حكي أن جالينوس شق بطن حيوان ناقصة وأدخل اليد فيه وجعل أصبعه في قلبه فما قدر على إمساك الأصبع فيه من شدة حرارة القلب وأيضا فإنا نرى من الحيوانات ما لا يتألم بالنار مثل النعامة فإنها تبلع الحديد المحمي والسمندر فإنه يعيش في النار فدلت هذه الأشياء على أن شدة الحرارة لا تنافي الحيوة (ومنها) أن الأدلة دلت على أن النفس تحدث بطريق الوجوب من المبدأ المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى بعد فناء البدن وخرابه فمتى حدث بدن وجب أن تحدث من المبدأ المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت بذلك البدن نفس من النفوس الباقية أيضا لزم تعلق نفسين ببدن واحد وإنه محال (والجواب) أن ما ذكرتم مبني على أصل الإيجاب وقد سبق ما فيه ولا نسلم لم لا يجوز أن يحدث بدن من غير أن تحدث نفس مدبرة له بل تكون نفسه المدبرة له في النشأة الأولى متعلقة به في النشأة الأخرى ومدبرة له (ومنها) أن الغرض من تعلق النفس بالبدن أن يكون آلة لها في اكتساب الكمالات فإذا حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك كالعدو بالأعدام وكان منقصا لكمال اللذة ومنغصا للبهجة والسعادة فالإعادة غير لائقة بحكمة الحكيم تعالى وأيضا أن النفس المتخلصة عن علاقة البدن تكون خارجة عن ظلمة البدن وكدورته وأنواع عوارضه المؤلمة لها إلى ضياء التجرد ولطافته والبراءة عن العوارض المؤلمة فيكون التذاذها بهذا الخلاص فوق التذاذ الإنسان بالخروج عن الحبس المظلم المؤذي فكما أن من خرج عن الحبس الموصوف لا يعود إليه فكذا هنا (والجواب) أنا لا نسلم أن البدن على الإطلاق وبال على النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الآفات من كل الوجوه على الوجه الذي أخبرت عنه الأنبياء يكون سببا لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج وإذا كانت الأبدان كذلك لم يكن للنفوس حاجة إلى تدبيرها فيمكن الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستمتاع من اللذات الحسية أخرى ومعلوم أن الجمع بين السعادتين أقوى من الاقتصار على أحدهما وهذا مخرج الجواب عن قولهم وأيضا فلم لا يقال سلامة

البدن

البدن من الآفات من كل الوجوه وغيره نقول لانسلم ان بقاءه انما هو بالاكل والشرب وهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض لانا نقول لو سلم ان بقاءه انما هو بالاكل والشرب ولكن لانسلم انهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض فان الاكل والشرب سبب لبقاء الحيوة وصحة البدن واستقامة المزاج اولا وبالذات وسببيتهما للامراض والاعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء غير منهضمة ولا يجوز ان يزيل الله تعالى فضله ورحمته تلك الفضلات الغير المنهضمة من البدن قبل ان يصير الى حد يكون سببا للامراض والاعراض فلا يكون البدن حينئذ مع كونه مستعدا للاستيفاء للذات الحسية الا لوقوع النفس في جحيم التشبيه بما عليه استمراره في اللذات العقلية الحقيقية فتكون النفس فائزة باللذات من جامعة بين السعادتين جعلنا الله من السعداء الابرار وحشرنا في زمرة الاخيار وعصمنا من زيغ الاباطيل والغواية عن سواء السبيل اللهم اجعلنا من المتبعين هداه ولا تجعلنا ممن اتخذ الهه هواه ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبدء واليك المآب

أحمد الله وهو أهل الحمد في الاولى والآخرة وأشكره والشكر منه والمنة على نعمه الوافية الوافرة انفرد بالاولية الازلية والبقاء كما تفرد سبحانه بالايجاد والافناء واصلي واسلم على خير نبي جاء عن ربه بكتاب مبين فيه حجج وبراهين نبأ الاولين والآخرين وحجج قاطعة لالسن الملحدين المارقين من الدين وتبيين الحلال والحرام وتفصيل الاحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين واصحابه الباذلين نفائس نفوسهم في مرضات رب العالمين وبعد فاقول متوسلا بحامدي وشافعي وأنا عبده مصطفى قشيشة الاشعري الشافعي قد من علينا ذو الجلال ان جعل في كل عصر كمل رجال ابطال اسهر عيونهم وشغل قلوبهم بالتدريس والتأليف والتصنيف مع الترصيف وردّ شبه أهل الهوى والضلال والافترا وكان من رؤسائهم واكابر عظمائهم أفضل الفضلاء أنبل النبلاء اذكى الاذكياء اتقى الاتقياء قدوة السلف فخر الخلف أبو حامد محمد الغزالي ذو القدر الرفيع العالي امام واي امام كيف لا وهو حجة الاسلام ثم تلاه الجدلي النظار قدوة ذوي البصائر والابصار السيد السند الامام الاوحد أبو الوليد بن رشد محمد بن أحمد عرف بالحفيد ثم فقه الحبر بحر الروم محرر ما اشكل من المنطوق والمفهوم الممنوح من ربه الحسن وزاده المولى الشريف خوجه زاده زاده القريب المجيب من فضله شرف الجميع وأفاض عليهم سجال الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان ألفوا وأفادوا وصنفوا واجادوا ومن أبدع مؤلفاتهم وأحسن مصنفاتهم كتبهم العزيزة المنال العديمة المثال التي لعزتها لا تكاد توجد الا في خزائن الملوك ولا يقرب ان تنالها ايدي فضلاء صعلوك وانها لجديرة بأن تكتب بالتبر بدل المداد والحبر كيف لا وقد كشفت للناس عن معنى الحقائق وأظهرت غامض الدقائق وحلت معضل المشكلات بالحجج الدامغة والبراهين البينات فكانت مهبطا لمعرفة اسرار مقاصد الحكماء وموقفا تقف عنده مواقف اقدام الفضلاء وهداية يهتدى بها الفكر من مشكاة خلال

المطور ومن جمع [illegible] بدر الشاشق [illegible] الطبور وذلك بالمطبعة الاعلامية
التي هي عن التعريف غنية [illegible] السيد الاعد الاكرم حضرة الشيخ محمد أفندي
[illegible] وأعظم [illegible]
مأثرة في الاسفار [illegible] وكان التزام [illegible] من الساقة
[illegible] المعتمد على ربه الغني السيد [illegible]
[illegible] وقد [illegible] على [illegible]
[illegible] في الامكان أبدع مما كان وكان اشراق بدر التمام
في [illegible] الحرام [illegible] سنة ١٣٠٢
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] بالمطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٢ هـ

﴿فهرست تهافت الفلاسفة للخواجه زاده﴾